

Adam Gajlewicz

Wprowadzenie do *Genealogii Moralności* Nietzschego

Francuski filozof Gilles Deleuze uznał *Genealogię moralności* za „najbardziej systematyczną książkę Nietzschego”¹ - osąd tym bardziej pochlebny, gdy się zważy, iż została napisana zaledwie w dwadzieścia dni (od 10 do 30 lipca 1887). Dzieło powstało - zdaniem samego twórcy - jako odpowiedź na pracę przyjaciela Nietzschego, Paula Rée, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (O pochodzeniu uczuć moralnych), wydaną w 1877 r. W przeciwieństwie do poprzedniego, pokrewnego tematycznie *Jenseits von Gut und Böse* (Poza dobrem i złem), nie stanowi ono zbioru tak ulubionych przez Nietzschego form aforystycznych, niewiele tu również poezji. *Genealogia moralności*, w której autor podejmuje próbę wydobywania na jaw „prawd bardzo niemiłych”², składa się z trzech rozpraw powiązanych tematycznie, a jej zasadnicza wartość polega w głównej mierze na symetrii, formie oraz doskonałej syntezie Nietzscheańskiej myśli, stanowiącej najbardziej udany przykład krytyki od czasów Kanta.

Rozprawa pierwsza traktuje o „psychologii chrześcijaństwa”, jego narodzinach z ducha ressentiment, o moralności stadnej zbuntowanych niewolników, o mentalności człowieka podłego, której uprzednio Nietzsche poświęcił sporo miejsca w *Jenseits von Gut und Böse*³. Rozprawa druga przedstawia psychologię sumienia, o którym Nietzsche powiada nam, iż nie jest bynajmniej żadnym „głosem Boga w człowieku”⁴, lecz jedynie instynktem okrucieństwa skierowanym wstecz, instynktem, który nie może wyładowywać się na zewnątrz. Rozprawa trzecia traktuje o kapłanie i jego ideale ascetycznym, ideale chrześcijańskim, leżącym u podłoża europejskiej kultury i cywilizacji.

Genealogia

Właściwym krokiem - jak się wydaje - oraz zasadniczym punktem wyjścia do rozważań nad strukturą i problematyką *Genealogii* byłaby próba zdefiniowania pojęć, którymi Nietzsche posługuje się w trakcie wywodu. Czym jest zatem genealogia moralności? Na wstępie warto zwrócić uwagę na fakt, iż dla Nietzschego filozof jest krytykiem, jest niszczyicielem tych wartości, które pozwalają się zniszczyć, gdyż nie wytrzymują ostrza krytyki; ogólnie rzecz biorąc, filozof *par excellence* to genealog wartości, jego zadanie zaś polega na krytycznym badaniu ich źródeł.

¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. Bogdan Banasiak, Spacja i Pavo, Warszawa 1993, s. 92.

² *Ecce homo*, *Warum ich so gute Bücher schreibe*, „Genealogie der Moral”.

³ Fragment 195, 198, 202, 260.

⁴ *Ecce homo*, tamże.

„Genealogia oznacza zarazem wartość źródła i źródło wartości” - pisze Deleuze - „Genealogia rozróżnia u źródła szlachetność i podłość, szlachetność i nikczemność, szlachetność i dekadencję. Szlachetne i nikczemne, wysokie i niskie - oto żywioł czysto genealogiczny bądź krytyczny.”⁵ Nietzscheańska genealogia przeto nie będzie się ograniczała do bezdusznego opisu gatunków, rodzajów i odmian omawianych wartości, lecz okaże się dynamicznym eksperymentem myślowym, próbą ogniową na obszarze aksjologii.

Ressentiment

Jednym z węzłowych pojęć Nietzscheańskiej mechaniki jest ressentiment. Ressentiment to w pierwszym rzędzie uczucie frustracji, wypływające z poczucia własnej bezwartościowości, indywidualnej (biologicznej czy też kulturowej) niższości, które rodzi potrzebę świata zewnętrznego - przeciwnego i wrogiego - po to, by mogło się na nim wyżyć, czy też choćby obwinić go za swój los i niedolę. Ressentiment to derywat moralności (mentalności) niewolniczej, której istnienie nie polega bynajmniej na spontanicznym działaniu, lecz przede wszystkim na reakcji. Stanowi on wyraz mściwej natury człowieka upodłonego, a - co ważniejsze - bezsilnego, przepelnionego utajoną nienawiścią do życia oraz towarzyszącą temu potrzebą odwetu. „Podczas gdy człowiek dostojny (vornehme Mensch) żyje w ufności i otwartości wobec samego siebie [...], człowiek ressentiment nie jest ani szczery ani naiwny, ani uczciwy ani otwarty. Jego dusza zezuje; duch jego lubuje się w ciemnych zakamarkach, ukrytych ścieżkach i tylnych wyjściach, wszystko, co potajemne wabi go jako jego świat, jego bezpieczeństwo, jego rozkosz (Labsal); wie, co znaczy milczeć, nie zapominać, czekać, chwilowo pomniejszać siebie i upokarzać.”⁶

Do czego zatem zmierza człowiek ressentiment? Odpowiedź na to pytanie stanowi niemal przewrót w całych dotychczasowych dziejach etyki. Otóż chce on, aby mniemano, iż on nie chce, że on potrafi się powstrzymać od chcenia, iż jest tym, kim jest, bo nie chce być nikim innym, bo taki jest jego wybór - pana własnej woli. A ów brak chcenia, czy też może raczej umiejętność chcenia nicości - o czym za chwilę - staje się w optyce człowieka resentymentu - cnotą. Bierna, wyczekująca postawa niewolnika, który nie może, z niemocy swej zaś czyni wartość, upowszechnianą wszelkimi dostępnymi mu środkami, staje się tutaj aksjologicznym fundamentem europejskiej religii i kultury. Chrześcijański „eunuch”⁷ - na planie etycznym, rzecz jasna - jawi się niczym lis z Ezopowej bajki, który, utraciwszy ogon, namolnie przekonuje inne lisy, iż bez ogona nosi się modnie. Cóż innego, jak nie cierpliwość, będzie publicznie chwalił ktoś, skazany na wieczne czekanie? Cóż będzie wartością człowieka miernego, jak nie przeciętność? W czym biedak dostrzeże cnotę, jak nie w ubóstwie? To samo odnosi się do dobroci, życzliwości, braterstwa, tolerancji i innych „cnót miękkich”⁸, by posłużyć się określeniem Marii Ossowskiej. Moralność

⁵ Deleuze, *Filozofia Nietzschego*, wyd. cyt., s. 7.

⁶ Z *genealogii moralności*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa, s.

⁷ Z *genealogii moralności*, wyd. cyt., s.

⁸ Maria Ossowska, *Normy moralne*, PWN, Warszawa 1985, s. 175-195.

człowieka *ressentiment* - jeśli przyjrzeć się jej z bliska - to *double standard*, który potępia pewne cechy tylko wówczas, gdy samemu mu na nich zbywa. W tym sensie *ressentiment* to nie tylko fragment przeszłości, z którym się uporano, lecz również podstawa powszechnie panującej etyki, stanowiącej fundament moralności europejskiej⁹.

Na ewentualny zarzut, iż jego krytyka chrześcijaństwa jest również wyrazem *resentimentu* jej autora, Nietzsche odpowiada obszernie w *Ecce Homo*: „Atakuję jedynie rzeczy, z których wykluczone zostały jakiekolwiek osobiste tarcia, których podstawą nie jest złe doświadczenie. Wręcz przeciwnie, atak jest u mnie oznaką dobrej woli, a niekiedy wdzięczności. Czczę, wyróżniam tym, iż wiązę swe imię z jakąś sprawą, jakąś osobą: czy za, czy przeciw - jest mi obojętne. Jeśli wypowiadam wojnę chrześcijaństwu, to dlatego, że mam do tego prawo, z tej strony bowiem nie spotkała mnie żadna przykrość czy rozczarowanie - najpoważniejsi chrześcijanie zawsze mi byli przychylni.”¹⁰

Moralność niewolników i moralność panów

Przeciwieństwo wyrosłej z *ressentiment* moralności niewolników stanowi moralność panów - ludzi szlacheńskich i samowładnych, którzy sami dla siebie są źródłem wartości. Wprawdzie - twierdzi Nietzsche - współczesny Europejczyk łączy w sobie oba te typy moralności, niemniej jednak ostateczny triumf odniosła niezaprzeczalnie niewolnicza moralność praktyczna, etyczny utilitaryzm. Gdzie zatem podzieliła się moralność człowieka dostojnego? Trzeba przyznać, iż tęsknota Nietzschego za moralnością szlacheńską ludzi silnych bynajmniej nie świadczy o tym, iż takowa kiedykolwiek istniała naprawdę, tj. poza twórczością opiewających ją poetów.

Analiza Nietzscheańskiej hipotezy o moralności panów nasuwa wszakże inne pytanie: czy my sami jesteśmy autorami wartości, którym hołdujemy, czy też - rzetelnie i solidnie wytresowani - li tylko posłusznie i ślepo wypełniamy obowiązki? Kto bowiem tworzy lub ma tworzyć wartości? Czy nie jest przypadkiem tak, iż zawsze rodzimy się w świecie, w którym panuje już określona hierarchia wartości, a nam pozostaje tylko się im podporządkować? Należy przy tym dodać, iż dla

⁹ W dobie obecnej nie brak głosów, iż *ressentiment* paradoksalnie stanowi przesłankę równości i leży u podłoża poczucia sprawiedliwości (por. np. P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, John Rawls, *Theory of Justice*). Max Scheler (niekiedy określany mianem „katolickiego Nietzschego”) w odpowiedzi na *Genealogię moralności* zaprzeczył w *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), iżby korzeniem judeo-chrześcijańskiej etyki był *resentiment*. Z drugiej strony wszelako nie kwestionował jego degradującej roli, aczkolwiek jego źródła upatrywał w mentalności mieszczańskiej, nie zaś chrześcijańskiej.

¹⁰ *Ecce Homo*, Vorwort, 7.

Nietzschego nie ma miejsca na wartości „same w sobie”. Kantowski imperatyw kategoryczny, jak również cały system aksjologii Kantowskiej tudzież Schopenhauerowskiej zostaje przezeń bezceremonialnie wyszydzony i z iście „boską złośliwością” poddany działaniu zjadliwej ironii. Wkraczamy tutaj na obszar Nietzscheańskiego perspektywizmu.

Nietzscheańska teza o perspektywicznym charakterze prawdy i wartości to nie przykład nihilizmu ani próżni etycznej, jak często utrzymują antagoniści autora *Genealogii*. Wprost przeciwnie. Wartości są ważne, są bodaj jedyną istotną kwestią w filozofii Nietzschego. Ważna jest także ich hierarchia (*Rangordnung*), gdyż bez niej wartości tracą wszelki sens¹¹. Pozostaje ustalić, co lub kto owe wartości rodzi lub wytwarza, i co kryje się za określeniami „dobry” i „zły”. Niezaprzeczalnie, dla Nietzschego wartości (w tym także pojęcia dobra i zła) nie mają osobnego statusu ontologicznego. Są wytworem człowieka i jako takie zawsze stanowią odzwierciedlenie warunków życia określonej społeczności, podlegają stałym przemianom i nie przedstawiają bynajmniej wartości wiecznych, świętych czy trwałych. Często wszakże zapomina się o tym, iż etyka jest w istocie rzeczy zagadnieniem społecznym, nie zaś indywidualnym, i nie istnieje bez odniesienia do drugiego człowieka.

W *Genealogii* moralności celem ataku filozofa staje się powszechne przekonanie, korzeniami głęboko tkwiące w humanistycznym altruizmie, iż pojęcie „dobry” wywodzi się od tych, którym dobro się wyświadcza i którzy tym samym oceniają użyteczny wymiar danego czynu. Zdaniem Nietzschego etymologii pojęcia dobry należy szukać u tych, od których dobro pochodzi, którzy widzieli siebie i swe czyny jako szlachetne, dostojne i duchowo wyższe rangą, tj. u ludzi o moralności panów. W powyższym kontekście „złe” stanowi przeciwieństwo tego, co szlachetne i dostojne, a więc synonim pospolitości i mentalności gminu. Inaczej rzecz się ma w przypadku moralności ludzi resentymentu. Tu punktem wyjścia nie jest pojęcie „dobrego”, lecz „złego”, tj. obcego, innego, przybysza z zewnątrz - wroga, którego przeciwieństwem („dobrym”) dla człowieka resentymentu jest - on sam. Albowiem moralność niewolnicza „nie jest moralnością samo-afirmacji, lecz pasożytuje na tym, co musi negocjować”¹². Nietrudno przy tym zgadnąć, że najgorszym wrogiem niewolnika jest pan. Przedstawione powyżej koncepcje dobra i zła w ujęciu moralności niewolników i panów różnią się już w punkcie wyjścia, a różni je gatunek podmiotu i samoocena jego własnej wartości. Przy tym wszystkim widać jednak, iż Nietzscheańska hipoteza o moralności panów i niewolników nie ma konotacji ani rasowych, ani politycznych. Rzecz jasna można by się doszukiwać tu pewnych analogii do *Rozprawy o pochodzeniu nierówności* Rousseau lub myśli

¹¹ Roli wartości i ich hierarchii (*Rangordnung*) w filozofii Nietzschego

nie sposób rozpatrywać w oderwaniu od Nietzscheańskiego pojęcia

sprawiedliwości i równości. Por. *Menschliches, Allzumenschliches*

(Ludzkie, nazbyt ludzkie) I, 92. Na temat wrogiego stosunku Nietzschego

do cnót chrześcijańskich: sprawiedliwości i równości zob. Philippa Foot,

New York Review of Books, 13 VI 1991.

¹² Keith Ansell-Pearson, *On Genealogy of Morality*, Cambridge 1995, s. XIV.

politycznej Fichtego. Bardziej zasadne byłoby wszelako uznać ją za wyraz reakcji na Hegłowską dialektykę panowania i niewoli z Fenomenologii ducha¹³.

Wina i kara

Skąd się wzięły pojęcia winy i kary? Jakim sposobem nabrały wymiaru metafizycznego i stały się narzędziami w rękach religii i prawa? Nietzsche raz jeszcze zaskakuje swoją wnikliwością. Otóż - jego zdaniem - wina (Schuld) ma swój etymologiczny rodowód w nader materialnym i konkretnym pojęciu długu (Schuld). Pierwotne relacje pomiędzy ludźmi - utrzymuje filozof - odzwierciedlały bowiem stosunek umowy pomiędzy dłużnikiem a wierzycielem. Przeto kara jawi się jako odpłata (Vergeltung) za wyrządzoną szkodę, bez żadnych związków z poczuciem winy zrodzonej w wyniku popełnienia czynu. Ukarany, to nie „winny”, lecz szkodnik, przeciwko któremu zwraca się gniew poszkodowanego. Trudniej jest natomiast prześledzić genealogię pojęcia winy. Poczucie winy ogólnie rzecz biorąc stanowi źródło uczucia absolutnej bezwartościowości tego, u kogo występuje, co tłumaczy genezę podziału na „panów i niewolników”. W chrześcijaństwie poczucie winy, będące następstwem grzechu pierworodnego, już w punkcie wyjścia przesądza o stosunku chrześcijanina do życia. Trzeba przy tym pamiętać, iż - dla Nietzschego - religia¹⁴ jest zawsze oskarżeniem natury ludzkiej, a chrześcijański pogląd samo istnienie traktuje jako karę sui generis. Jednak czy kara stoi zawsze za winą, czy wina stanowi przyczynę kary?

¹³ Można zaryzykować tezę, iż pod kilkoma względami Nietzscheański podział na panów i niewolników nawiązuje w pewnym sensie do różnicy pomiędzy pogardą i nienawiścią w eseju Schopenhauera (*Parerga und Paralipomena*, Kap. XXVI: *Psychologische Bemerkungen*, 324). Nie ma tu miejsca na rozwinięcie tego wątku, toteż ograniczymy się do stwierdzenia, iż z psychologicznego punktu widzenia pogardzany (w niniejszym kontekście - niewolnik), nie jest w stanie odpłacić pogardą, gdyż źródłem jej jest absolutne przekonanie o bezwartościowości pogardzanego. Jedynym uczuciem, jakim może odpłacić pogardzany jest nienawiść, której źródło stanowi poczucie krzywdy.

¹⁴ Warto też przy okazji zwrócić uwagę na etymologię słowa „religia”. Ojciec Kościoła Lactantius (ok. 312 n.e.) wywodzi je od „religare”, wiązać, umocnić, co miało implikować ścisłą więź człowieka z Bogiem. Pozwala to wszelako na interpretację „religio” w nieco innym sensie, jako „więzi”, „niewoli” lub „braku swobody”, jak zwykle czynią to ateiści i ludzie areligijni.

Już we wczesnych pracach Nietzsche podkreślał, iż w starożytności wszelkie niepowodzenie było nieskażone związkiem z jakąkolwiek karą. Dopiero w chrześcijaństwie każde nieszczęście, ba, sama ludzka kondycja, staje się karą za „winy” („I stąd każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi się uznać winnym wobec Boga”¹⁵). Co więcej - wskazuje Nietzsche - kara nigdy nie wywołuje poczucia winy, a więc nie jest równoznaczna z pokutą, która czyni złoczyńcę lepszym, a ponieważ karzący rozmyślnie zadaje ból, upajając się cudzym cierpieniem, kara jako taka staje się czymś „bardziej podłym” od samej zbrodni¹⁶.

Na pytanie, w jakim stopniu cierpienie może stanowić zadośćuczynienie za poniesioną szkodę, Nietzsche udziela nam następującej odpowiedzi: „A w takim, w jakim zadawanie cierpienia stanowi najwyższą formę przyjemności, i w jakim poszkodowany za stratę oraz przykrość z powodu straty, otrzymywał w zamian niezwykle rozkosz: zadawanie cierpień - prawdziwą ucztę, Coś, co - jak mówiłem - tym bardziej jest w cenie, im bardziej klóci się z rangą i pozycją społeczną wierzyciela”¹⁷. W tej perspektywie zatem ból jawi się jako równoważnik szkody a zadawanie bólu - jako „urok pierwszej rangi”.

Druga rozprawa *Genealogii* podkreśla także znaczenie bólu jako podłoża kultury europejskiej. Główna myśl Nietzschego idzie w tym kierunku, aby wykazać, iż zasadniczo przejście człowieka ze stanu zwierzęcego na wyższy etap rozwoju cywilizacyjnego wiąże się z rozwinięciem mnemotechniki, usprawnieniem funkcji pamięci, tudzież poczucia odpowiedzialności powstałego w wyniku działania kary. Od czasów najdawniejszych najskuteczniejszym środkiem wytwarzania pamięci u dłużnika, „najpotężniejszym środkiem zaradczym mnemoniki” okazywał się - zdaniem Nietzschego - właśnie ból, co tłumaczy jego rolę w procesie wychowawczym i kulturotwórczym. Paradoksalnie, poprzez system kar opartych na zadawaniu cierpienia człowiek pragnął poskromić także pierwotny, wrodzony mu, instynkt okrucieństwa. Tymczasem co jednak uczyni człowiek, który nie może zaspokoić potrzeby okrucieństwa na zewnątrz? Zmuszony do tego, by stłumić ją w sobie, da w ten sposób początek „złemu sumieniu”.

Złe sumienie

Zagadnienie złego sumienia pojawia się już u Tomasza z Akwinu, który konstatuje: „jeśli zarówno posłuszeństwo jak i nieposłuszeństwo wobec błędzącego sumienia jest złe, to wydaje się, iż ludzie z błędzącym sumieniem pochwyceni zostają w pułapkę i nie mogą uniknąć grzechu”¹⁸. To, dlaczego Nietzsche nazywa sumienie złym, ściśle wiąże się z jego koncepcją woli. Rzecz w tym, iż skoro wola jest niewolna (a u Nietzschego - pomimo wielu niekonsekwencji - taką właśnie się jawi), wówczas nie może być mowy o winie. Tym samym raz jeszcze powracamy do

¹⁵ List do Rzymian, III, 23 w: *Biblia Tysiąclecia*, tłum. Felicjan Kłoniecki, Poznań-Warszawa 1971, ss. 1278-1279.

¹⁶ Por. np. *Morgenröthe* (Świt), IV, 236.

¹⁷ *Z genealogii moralności*, wyd. cyt., s.

¹⁸ *Summa Theologiae*, 1a, 2ae, 19, art. 5 i 6.

kwestii winy. Wina wymaga zadośćuczynienia. Kara nie może istnieć bez winy. Sumienie nie może istnieć bez świadomości winy. Po co sumienie komuś, kto nie posiada poczucia winy? Tymczasem nie da się zaprzeczyć, iż determinuje ono życie kogoś, kto ledwie świadom jest istnienia winy. Wszakże sumienie czyste i spokojne mogą mieć tylko wówczas, gdy zdają sobie sprawę z tego, iż istnieją okoliczności, w których mogą je utracić. Dręczy mnie pragnienie, by zemścić się na wrogu, by skrzywdzić kogoś bez powodu, czy dać upust furii niszczenia. Jednak na straży tych pragnień stoi sumienie. Wszelako fakt, iż nie realizuję moich pragnień, nie oznacza jeszcze, iż mnie nie prześladowają. Paradoksalnie, wniosek z tego taki - pozwolimy tu sobie rozwinąć wątki Nietzscheańskiej psychologii - iż mając czyste sumienie, nigdy nie mamy czystego sumienia. Stąd też tak ogromna rola zapominania, które - zdaniem filozofa - stanowi condition sine qua non zdrowia psychicznego. Złe sumienie jest chorobą, okrucieństwem zwróconym przeciw sobie, chorobą człowieka na Człowieka. Metodą, jakimi kapłan asceta leczy tę chorobę, Nietzsche poświęca wiele miejsca i nie sądzimy, by wymagały one interpretacji. Zwierzęcość, prymitywne instynkty zostają tu stłumione i wyparte, aktywność ludzkiej bestii zaś kieruje się do wewnątrz. Owocem tej aktywności - zauważa Nietzsche - jest idealizm. Jakie jednak ideały tworzyć będzie ktoś, kto neguje samego siebie, kto żywi do siebie pogardę, zapiera się siebie samego, składa siebie w ofierze, dla kogo cierpienie jest cnotą? Jakie ideały może zrodzić stan permanentnej samo-negacji? Będą to bez wątpienia ideały ascetyczne. Jednak o tym za chwilę.

Podsumujmy zatem to, co udało się nam ustalić. Pojęcie długu zostaje - zdaniem Nietzschego - umoralnione i staje się winą. Istnienie winy pociąga za sobą konieczność kary; karany zaś winien odbyć pokutę. Tu jednak wkrada się paradoks, albowiem odbycie pokuty nie jest możliwe. Można się zgodzić ze stwierdzeniem, iż relacja wierzyciel-dłużnik przestaje istnieć dopiero z chwilą, gdy ten drugi zwraca należność wierzycielowi. Wówczas honorowo i uroczyście potwierdza swą wiarygodność i rzetelność, ale przede wszystkim odzyskuje niezależność i autonomię, tudzież ponownie w pełni staje się panem siebie. Po przeniesieniu tego mechanizmu na płaszczyznę chrześcijaństwa - podpowiada nam Nietzsche - łatwo przekonamy się, na czym polega potęga tej religii. Mamy tu bowiem do czynienia z genialnym posunięciem, kiedy to dług (wina) wykupiony zostaje przez tego samego Wierzyiciela (Boga), u którego został zaciągnięty. Bóg składa siebie w ofierze za grzechy Człowieka i czyni to z miłości do swego Dłużnika. W tej perspektywie człowiek formalnie traci możliwość spłaty długu. Dłużnik, który na wieczność nie może uwolnić się od swojego Wierzyiciela staje się wszelako jego „psem”, którego bije się tym mocniej, im mocniej się go kocha¹⁹. Zresztą sposób, w jaki Wierzyiciel wykupuje dług, określa ich dalsze relacje. Tłumaczy to także, dlaczego religia chrześcijańska jest nazywana religią miłości (agape), miłości jako ogólnoludzkiego postulat; miłości, która „cierpliwa jest, łaskawa jest”, która „nie zazdrości, nie szuka pokłasku, nie unosi się pychą; nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego”.²⁰

¹⁹ *Z genealogii moralności*, wyd. cyt., s.

²⁰ Pierwszy List do Koryntian, 13, *Pismo Święte*, przekład zbiorowy,

Warszawa 1971, s. 1302.

Idealy ascetyczne

Na wstępie należałoby podkreślić, iż Nietzsche ma ambiwalentny stosunek do ideału ascetycznego, że - pomimo surowej, a miejscami zjadliwej krytyki - potrafi dostrzec w nim pewną wartość. Niezaprzeczalnie stanowi on dlań przedmiot fascynacji, ideał ten bowiem jako jedyny nadawał dotąd sens ludzkiemu życiu. Filozof zauważa mianowicie, iż człowieka we wszechświecie otacza jeden wielki brak, uczucie pustki, bezsensu; iż nie wie on, że życie będzie miało taki sens, jaki nada mu sam człowiek. Ideał ascetyczny natomiast zawsze służył do tego, by tę lukę wypełnić i zamaskować bezsens ludzkich zmagania. Tym samym - aczkolwiek był równię pochyłą, po której sens istnienia staczał się w nicość - ideał ascetyczny spełniał swoją rolę. Z drugiej strony jednakże, Nietzsche odkrywa, że człowiek hołdujący ideałom ascetycznym uosabia negację samego siebie, iż jest wolą mocy negującą samą siebie, szukającą wybawienia i ucieczki od życia. „Asceta traktuje życie jak bezdroża (Irrweg), którymi w końcu należy się cofnąć aż do punktu wyjścia; lub jak błąd (Irrthum), któremu przeczyć można tylko czynem, a przeczyć należy: albowiem żąda, byśmy z nim poszli, narzuca, gdzie się da, swoją ocenę egzystencji.”²¹ Ideał ascetyczny działaniem przypomina narkotyk: zwraca się przeciwko fizjologicznej sile samego życia, która jednakowoż stanowi źródło jego własnego istnienia. Asceta znajduje rozkosz w samo-ofierze, samo-biczowaniu, w nihilistycznym samobójstwie. Odkrywa on, iż grzechem człowieka jest to, iż ma potrzeby, że stale czegoś chce, a zatem stawia sobie za zadanie znalezienie metody wyeliminowania lub ograniczenia wszelkich możliwych potrzeb. Ideałem stanie się tutaj święty, który będzie ćwiczył swoje ciało, doprowadzając je do stanu fizycznego i duchowego wycieńczenia. Czymże innym jest bowiem ideał ascetyczny jak nie symptomem wielkiego znużenia życiem? Tymczasem największa sprzeczność zawarta w tym zabiegu, ogromny paradoks, jaki w nim tkwi, polega na tym, iż ideał ascetyczny przedstawia instynkt obronny samego życia, iż jest on ostatnią sztuczką życia, dokonaną w celu zachowania samego siebie. Ideał ascetyczny niezaprzeczalnie posiada swój złudny urok, lecz jest to ideał bezosobowości²², bądź też osobowości, starającej się zapomnieć o sobie samej, ideał usiłujący wyzwolić się od woli (co samo w sobie stanowi *contradictio in adiecto*), nieświadom tego, iż jest wyłącznie jednym z jej przejawów. Można nie chcieć nic - konkluduje Nietzsche - jednakże nie podobna nie chcieć. Oto istotna prawda pośród mnogości prawd, którą należy uwzględnić, by móc mnożyć inne prawdy.

Warto przy okazji nawiązać do Schopenhauera. W swojej rozprawie o motywach egoistycznych²³ utrzymuje on, iż wszelkie odstępstwo od egoizmu jest zawsze przynajmniej w pewnym sensie aktem heroizmu, co tłumaczy podziw i szacunek,

²¹ *Z genealogii moralności*, wyd. cyt., s.

²² W optyce Nietzschego ideałem ascetycznym jest bycie Nikim, bycie Kimś bowiem przyczynia się do powstania antagonizmów, prowadzi do rozbicia gminy, naruszenia zasad egalitaryzmu, stąd też potępienie pychy, wynoszenia się ponad innych, itp.

²³ *Grundlage der Moral*, § 14 „Antimoralische Triebfedern”.

jaki okazujemy tym, którzy się nań zdobyli. Ideał ascetyczny jednak pozbawia taki akt wymiaru heroicznego, stawia bowiem wymogi, których spełnienie uważa za coś zwyczajnego, ba, wręcz pospolitego, co - by tak rzec - stanowi powszechną powinność. Rzecz jasna ktoś, kto próbuje ów ideał realizować, nie wie, iż osiągnąć go nie sposób, iż sprokurowano go właśnie po to, by wiecznie pozostawał poza jego zasięgiem, by na zawsze był dlań czymś niedoścignionym. Zrealizowanie ideału oznaczałoby niechybnie jego unicestwienie, pogoń za ideałem natomiast raz na zawsze skazuje idealistę na wieczną udrękę.

Pomimo to odstępianie od tego ideału nigdy nie przestaje być poważnym zaniedbaniem, uchybieniem, za które nie karze się wprawdzie - jak niegdyś - np. wykluczeniem ze wspólnoty, lecz - politowaniem dla ludzkiej słabości. Tłumaczy to w pewnym sensie stosunek Nietzschego do miłosierdzia i cnót miękkich w ogóle. Litość nie zasługuje u niego na uznanie, gdyż litując się nad innymi, zawsze litujemy się nad samymi sobą. Owo politowanie dla ludzkiej słabości tłumaczy również osobliwą kondycję duchową realizatora ideału, i przesądza o jego rozwoju biologicznym i emocjonalnym.

Pozostaje jeszcze kwestia ostatnia. Jak to się stało, iż ideał ascetyczny tak długo nie tracił na aktualności? Odpowiedź Nietzschego brzmi: był ideałem jedynym, zaszczepiano go zaś w taki sposób, by uchronić go przed wpływem wszelkich innych ideałów. Zabieg ten wszelako eliminował to, co najlepsze, czego osiągnięcie możliwe jest wyłącznie na drodze konkurencji, albowiem - zdaniem filozofa - „panować winno to, co najlepsze, to, co najlepsze chce panować! Tam zaś, gdzie inną się głosi naukę - tam tego, co najlepsze brak”²⁴.

* * *

Zamiast słowa krytyki, postawimy - wzorem Nietzschego - kilka znaków zapytania. Można się zgodzić z poglądem, iż Nietzscheańska filozofia życia stanowi próbę ostatecznego zerwania z metafizyką. Niemniej jednak, czy w tej ucieczce od metafizyki Nietzsche nie umetafizycznia samego życia? Czy ostentacyjnie szydząc z empirii, nie każe nam wierzyć jego własnej intuicji? Czy bez litości demaskując praktyki kapłana ascety, nie pozostaje pod jego urokiem i nie hipnotyzuje nas właśnie tak, jak kapłan asceta? Zaratustra wyraźnie nakazuje swoim uczniom, by nigdy nie wierzyli słowom swego nauczyciela. Czy jednak mimo to nie podpowiada im, co mają myśleć i nie sugeruje odpowiedzi?

Niezaprzeczalnie propozycja Nietzschego idzie w kierunku likwidacji monopolu na prawdę, a także w kierunku pomnażania wartości. Pluralizm prawd i wartości zapewnia ich konkurencję, to zaś stwarza swobodne możliwości ich wyboru. Tego rodzaju podejście stanowiło punkt wyjścia dla totalnego przekształcenia obrazu rzeczywistości. Raz na zawsze wyeliminowano obiektywizm w zakresie zagadnień etycznych, a poniekąd wiedzy obiektywnej w ogóle. Dokonano przejścia z planu etycznego na plan estetyczny. Problemy aksjologiczne stały się odtąd przedmiotem czasowych uzgodnień i kompromisów. Odrzucono wszelki patos, z wyjątkiem patosu dystansu. Znikło z pola widzenia pojęcie postępu historycznego, jak również wszelka teleologia. Zanegowano raz na zawsze kategorię doskonałości, a wraz z nią

²⁴ *Also sprach Zarathustra*, III, 21.

konieczność, by stać się czymś, czym stać się nie chcemy, ale - wedle czyjegoś mniemania - winniśmy. Do łask powróciły krytyka i sceptycyzm. Wszystko to świadczy o aktualności Nietzscheańskiej filozofii, w której brytyjski, a także amerykański postmodernizm szuka swoich korzeni, i która i za oceanem przeżywa swój renesans²⁵. Filozofia ta nie jest receptą na życie, lecz prowokacją, która bynajmniej nie oszczędzi czytelnikowi konieczności myślenia i dochodzenia do własnych wniosków. Lektura Nietzschego zmusi go bowiem do zmiany wyobrażenia o sprawach, uważanych na ogół za dawno rozwiązane przez naukę, religię, filozofię, itp. W każdym razie ten, kto zasiądzie do czytania *Genealogii*, i ten, kto ją doczyta do końca, nie będzie jedną i tą samą osobą.

* * *

Wydaje się, iż o konieczności ponownego przekładu dzieł Nietzschego nie trzeba nikogo przekonywać, dotyczy to także *Genealogii*²⁶. Tłumaczenie Leopolda Staffa z roku 1904 posiada wprawdzie pewne walory, niezaprzeczalnie jednak razi współczesnego czytelnika niestrawną dziś manierą młodopolską, która nie tylko wywołuje miejscami niezamierzony efekt komiczny, lecz również skutecznie uniemożliwia zrozumienie tekstu. Co więcej, przekład Staffa w wydaniu Mortkowicza pozbawiony jest opracowania naukowo-historycznego. Tłumaczenie, które oddajemy do rąk czytelnika, lukę tę wypełnia, gdyż wzbogacone zostało o przypisy oraz bibliografię i skorowidze. Podstawę przekładu stanowiła *Zur Genealogie der Moral* z tomu piętnastego *Musarionausgabe* z roku 1925. Pomocą służyły *Kritische Studienausgabe* (G. Colli & M. Mortinari) München-Berlin-New York 1967-1988 oraz angielski przekład Carola Diethe'a (Cambridge 1994).

²⁵ Zob. np. Allan Bloom, „Jak Nietzsche podbił Amerykę” w: *Res Publica*, Warszawa 1988, nr 11, s. 28, a także niniejszą bibliografię.

²⁶ Z tych też względów nazwy pozostałych dzieł Nietzschego podajemy w oryginale, mając na uwadze fakt, iż przynajmniej kilka tytułów należałoby przetłumaczyć inaczej. Cytaty z tych dzieł przytaczamy nie za wydaniem Mortkowicza, lecz tłumaczymy wprost z oryginału.

BIBLIOGRAFIA

Opracowali Joanna i Adam Gajlewiczowie

Nie sposób uwzględnić całej bibliografii poświęconej Nietzsche, zajęłaby ona kilkanaście tomów. Ograniczamy się zatem do najważniejszych opracowań oraz najnowszych badań nad twórczością tegoż myśliciela.

1. ŹRÓDŁA

Nietzsche Friedrich, *Gesammelte Werke, Musarionausgabe, Band 15, Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. 1885-1887*, München 1925.

Nietzsche Friedrich, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, wyd. Giorgio Colli i Mazzino Montinari, München-Berlin-New York 1967-1988.

2. WAŻNIEJSZE ORAZ NAJNOWSZE OPRACOWANIA, MONOGRAFIE I ARTYKUŁY POŚWIĘCONE NIETZSCHEMU

Ackermann R., *Nietzsche. A Frenzied Look*, Amherst 1990.

Ansell-Pearson K., *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge 1994.

Ansell-Pearson K., *Nietzsche and Modern German Thought*, London 1991.

Ansell-Pearson K., *Nietzsche contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge 1991.

Bergmann P., *Nietzsche. The 'Last Anti-Political German'*, Bloomington 1987.

Clark M., *Nietzsche. Philosophy and Truth*, Cambridge 1990.

Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1993.

Derrida J., *Spurs. Nietzsche's Styles*, Chicago 1979.

Detwiler B., *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago 1990.

Foucault M., 'Nietzsche, Genealogy and History' w: Paul Rabinow (ed.), *A Foucault Reader*, Middlesex 1988.

Hayman R., *Nietzsche: A Critical Life*, Oxford 1980.

Heidegger M., *Nietzsche*, Pfullingen 1961.

Jaspers K., *Nietzsche und Christentum*, wyd. III, München 1985.

Kaufmann W., *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, IV wyd. Princeton 1974.

Kemal S., 'Some Problems of Genealogy', *Nietzsche-Studien*, 19 (1990), ss. 30-43.

Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma*, Warszawa 1988.

Kuderowicz Z., *Nietzsche*, wyd. III, Warszawa 1990.

Kusak L., *Fryderyk Nietzsche*, Kraków 1995.

Montinari M., *Nietzsche lesen*, Berlin-New York 1982.

Nehamas A., *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts 1985.

Owen D., *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, and Foucault*, London 1994.

Poellner P., *Nietzsche and Metaphysics*, Clarendon 1994.

Rickoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985.

Schacht R., *Nietzsche*, London 1983.

Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, Warszawa 1992.

Schrift A.D., 'Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic', *Nietzsche-Studien*, 16 (1987), ss. 91-112.

Silvermann H. J., *Perspectivism and Continental Philosophy*, New York 1988, ss. 193-213.

Spengler O., *Historia, kultura, polityka*, Warszawa 1990, ss. 101-116.

Thatcher D. S., 'Zur Genealogie der Moral: Some Textual Annotations', *Nietzsche-Studien*, 18 (1989), ss. 587-600.

Thiele L. P., *Nietzsche and the Politics of the Soul. A Study of Heroic Individualism*, New Jersey 1990.

White A., *Within Nietzsche's Labyrinth*, London 1991.

Zuckert C., 'Nietzsche on the Origins and Development of the Distinctively Human', *Polity* III (1983), ss. 48-71.

Friedrich Nietzsche

Z genealogii moralności

Rozprawa polemiczna

*przełożyli oraz wstępem i przypisami opatrzyli
Joanna i Adam Gajlewiczowie*

Spis treści

Wprowadzenie

Rozprawa I. „Dobro i zło”, „dobre i kiepskie”.....

Rozprawa II. „Wina”, „złe sumienie” i zagadnienia pokrewne

Rozprawa III. Co oznaczają ideały ascetyczne?.....

Skorowidz imion.....

Skorowidz pojęć.....

Przedmowa

1.

Pozostajemy sobie nieznani, my Poznający, my sami dla siebie samych: a jest po temu słuszna przyczyna. Nigdy siebie nie szukaliśmy - jak zatem mieliśmy się kiedykolwiek *odnaleźć*? Nie bez racji mawia się: „gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje”²⁷; *nasz* skarb jest tam, gdzie stoją ule naszego poznania. Stale do nich zmierzamy, niczym urodzone owady skrzydlate i zbieracze duchowego miodu, troszczące się w głębi duszy tylko o Jedno - by Coś „przynieść do domu”²⁸. Co się zaś tyczy reszty życia, tzw. „doświadczeń” - komuż z nas starczy na to powagi? Lub czasu? W takich sprawach, obawiam się, nigdy nie byliśmy dość „rzeczowi”, nie angażowaliśmy w to serca, ani nawet uszu! Raczej jak ktoś bosko roztargniony i zatopiony we własnych myślach, komu dzwon w samo południe wygrzmiał w ucho dwanaście uderzeń, zrywa się nagle i pyta: „która wybiła godzina?” - tak też i my niekiedy *po fakcie* pocieramy uszy i zapytujemy w wielkim zdumieniu i zmieszaniu: „a cóż to nam się przytrafiło?”, a nawet: kim właściwie *jesteśmy*?, a następnie, po fakcie - jak już wspomniano - liczymy wszystkie te powracające echem dwanaście uderzeń zegara naszego doświadczenia, naszego życia, naszego *bytu* - oj! i gubimy się w liczeniu... Z konieczności pozostajemy sobie obcy, nie rozumiemy siebie,

27

Mt, 6, 21, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przekład zbiorowy, Poznań - Warszawa 1971, s. 1130. Przy nazwach ksiąg stosujemy przyjęte tam skróty. Nieprecyzyjnie oddane cytaty tłumaczymy bezpośrednio z niemieckiego oryginału.

²⁸ Gra słowna: *heimbringen* może oznaczać tu także „zrozumieć dogłębnie”.

musimy brać się za kogo innego, po wsze czasy odnosi się do nas powiedzenie, iż „Każdy jest sobie samemu najdalszy”²⁹ - wobec siebie samych nie jesteśmy „Poznającymi”...

2.

- Moje myśli o *pochodzeniu* naszych uprzedzeń moralnych - o nie bowiem chodzi w tym piśmie polemicznym - po raz pierwszy znalazły swój wyraz, choć skrótowo i pobieżnie, w zbiorze aforyzmów zatytułowanym *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* [Ludzkie, nazbyt ludzkie. Książka dla wolnych duchów³⁰], które zacząłem spisywać w Sorrento owej zimy, kiedy to mogłem przystanąć - tak jak przystaje na chwilę wędrowiec - by przyrzeć się rozległej i niebezpiecznej krainie, którą do tamtej chwili przemierzał mój duch. Miało to miejsce zimą 1876-1877; myśli zrodziły się wcześniej. W głównej mierze były to te same myśli, do których powrócę w niniejszych rozprawach. Miejmy nadzieję, że ta długa przerwa wyszła im na dobre, że stały się dojrzałe, jaśniejsze, mocniejsze i doskonalsze! Jednakże to, że jeszcze dzisiaj się ich trzymam, to, że one same coraz mocniej do siebie przylgnęły, ba, powrastały w siebie i zrosły się z sobą, wzmacnia we mnie tę radosną pewność, iż od początku wzrastały we mnie nie osobno, nie kapryśnie, nie sporadycznie, lecz ze wspólnego korzenia, głęboko tkwiącej we mnie *pierwotnej woli* poznania, która zawładnąwszy mną przemawiała coraz wyraźniej, stawiając coraz wyraźniejsze żądania. Nic innego mianowicie nie przystoi filozofowi. Nie mamy prawa do tego, by cokolwiek robić *osobno*: nie możemy ani błędzić osobno, ani też osobno docierać do prawdy. Raczej równie nieuchronnie, jak drzewo rodzi owoce, wyrastają z nas nasze myśli, nasze wartości, nasze „Tak” i „Nie” i „Jeśli” i „Czy” - pokrewne i odnoszące się do siebie nawzajem, świadectwa Jednej woli, Jednego zdrowia, Jednej ziemi, Jednego słońca. - Czy smakują *wam* te nasze owoce? - Lecz cóż to obchodzi drzewa! Co to obchodzi *nas*, filozofów!...

3.

Przy właściwym mi sceptycyzmie, do którego niechętnie się przyznaję (odnosi się on mianowicie do *moralności*, do wszystkiego, co dotychczas czczono na ziemi jako moralność), owym sceptycyzmie, który pojawił się w moim życiu tak wcześnie, tak nie proszenie, tak niepowstrzymanie, w takiej sprzeczności z moim otoczeniem, wiekiem, wzorami, pochodzeniem, że niemalże miałbym prawo nazwać go swoim „a priori” - moja ciekawość, tudzież moje podejrzenie, musiały zawczasu zatrzymać się przy pytaniu, co tak naprawdę jest *źródłem* naszego dobra i zła. W istocie już jako trzynastoletniego chłopca zaprzątała mnie kwestia pochodzenia zła: jemu to poświęciłem w wieku, gdy ma się „na poły zabawę, na poły Boga w sercu”³¹, moje pierwsze literackie igraszki, moje pierwsze filozoficzne próby - co się zaś tyczy ówczesnego „rozwiązania” tej kwestii, oddałem Bogu cześć, jak się należy, czyniąc go *ojcem* zła. Czy *tego* właśnie chciało ode mnie „a priori”, owo nowe, niemoralne, a przynajmniej immoralistyczne „a priori” - i ten przemawiający z niego ach!, tak anty-Kantowski, tak zagadkowy „imperatyw kategoryczny”³², któremu tymczasem coraz częściej nakłaniałem ucha, i nie tylko ucha?... Szczęściem w porę nauczyłem się oddzielać teologiczne uprzedzenie od moralnego i nie szukałem już źródła zła poza światem. Odrobina historycznego i filologicznego wykształcenia, wraz z wrodzoną mi wybrednością w odniesieniu do kwestii psychologicznych w ogóle, przemieniła wkrótce mój problem w inny: w jakich okolicznościach człowiek wynalazł sobie owe oceny wartości: dobro i zło? *I jaką wartość posiadają one same w sobie?* Czy hamowały, czy też wspierały dotąd rozwój ludzkości? Czy są one oznaką nędzy, zubożenia, zwyrodnienia życia? Czy też odwrotnie, objawia się w nich pełnia, siła, wola życia, jego odwaga, jego pewność, jego przyszłość? Tu znalazłem, zdobyłem się na wiele odpowiedzi; porównywałem epoki, ludy, stopnie rangi pomiędzy jednostkami, zawęzając swój problem, odpowiedzi rodziły nowe pytania, dociekania, przypuszczenia, prawdopodobieństwa: aż w końcu znalazłem właściwy mi grunt, własną ziemię, cały w milczeniu rosnący i kwitnący świat, niczym tajemne ogrody, których istnienia nikt nie śmiał nawet podejrzewać... O jakże jesteśmy *szczęśliwi*, my Poznający, pod warunkiem, że umiemy wystarczająco długo zachować milczenie!...

4.

Pierwszego bodźca, by opublikować coś niecoś z moich hipotez o pochodzeniu moralności dostarczyła mi pewna przejrysta, rzetelna i mądra, a nawet nazbyt mądra książeczka, w której po raz pierwszy zetknąłem się z przewrotną i perwersyjną odmianą hipotez genealogicznych, z ich odmianą *angielską* - i to mnie pociągało,

²⁹ Odwrócony cytat ze sztuki Terencjusza (II w. p.n.e.) pt. *Andria* (IV, 1,12): *Proximus sum egomet mihi* (ja jestem sobie najbliższy), który w niemieckim przekładzie brzmi: *Jeder ist sich selbst der Nächste* (każdy jest sobie samemu najbliższy).

³⁰ W związku z faktem, iż Mortkowiczowskie wydanie Nietzschego nie odpowiada już wymogom naukowym, i że zaistniała konieczność sporządzenia nowych przekładów, tytuły wymienianych w niniejszej pracy dzieł Nietzschego przytaczane są na ogół w oryginale.

³¹ J. W. Goethe, *Faust* 1, tłum. Feliks Konopka, Warszawa 1994, s. 146.

z ową siłą przyciągania, towarzyszącą wszelkiej opozycji, wszelkiej antytezie. Tytuł książeczki - *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* [Pochodzenie uczuć moralnych]; jej autor - dr Paul Rée³³; rok wydania 1877. Chyba nigdy przedtem nie czytałem niczego, czemu w takim stopniu bym przeczył - zdanie po zdaniu, wnioski po wniosku - jak w przypadku tamtej książeczki: jednak bez gniewu i zniecierpliwienia. We wspomnianej już pracy, którą wówczas pisałem, odniosłem się do ustępów z tej książki, nie aby je obalać - nie moja to rzecz! - lecz, jak przystoi umysłowi pozytywnemu, by nieprawdopodobne zastąpić prawdopodobiejszym, gdzie indziej jeden błąd zastąpić innym. Wówczas to - jak już wspomniałem - po raz pierwszy wydobyłem na światło dzienne owe hipotezy o pochodzeniu, którym poświęcone są te rozprawy, czyniąc to niezdarnie - do czego jako pierwszy przed samym sobą się przyznaję - wciąż niewolny, pozbawiony języka właściwego tym specyficznym tematom, wciąż pełen wahań, bliski rezygnacji. W szczególności proszę porównać to, co mówię w *Menschliches, Allzumenschliches* s. 65³⁴ o dwoistej prehistorii dobra i zła (a mianowicie ze sfery dostojnych i niewolników); podobnie na s. 133 n.³⁵ o wartości i pochodzeniu moralności ascetycznej; to samo na s. 92 n. [96]³⁶, 96 [98], oraz tom 2, 47 [89] o „moralności obyczaju” (*„Sittlichkeit der Sitte”*), owym znacznie starszym i bardziej pierwotnym rodzaju moralności, który *toto coelo*³⁷ oddalony jest od altruistycznych ocen wartości (w których dr Rée, wzorem wszystkich angielskich genealogów moralności, upatruje moralną ocenę wartości *samą w sobie*); podobnie s. 89 n. [92], *Wanderer* [Wędrowiec] s. 203 n. [26] oraz *Morgenröthe* [Jutrzenka] s. 100 n. [112] na temat pochodzenia sprawiedliwości jako równowagi pomiędzy mniej więcej równymi siłami (równowaga jako warunek wstępny wszelkich układów, a następnie wszelkiego prawa); podobnie o pochodzeniu kary *Wanderer* s. 198 n. [22], 207 n. [33], której odstraszająca funkcja (*terroristisch*) nie jest ani istotna, ani pierwotna (jak mniema dr Rée - wprowadzona jest raczej w pewnych szczególnych okolicznościach, i to zawsze jako coś towarzyszącego, jako dodatek).

5.

W gruncie rzeczy leżało mi wówczas na sercu coś o wiele istotniejszego aniżeli kwestia stawiania hipotez (*Hypothesenwesen*), mych własnych czy cudzych, o pochodzeniu moralności (czy też wyraźniej: to ostatnie wyłącznie dla celu, do którego jest jednym z wielu środków). Chodziło mi o *wartość* moralności - i tu niemal musiałem zetrzeć się sam na sam ze swym wielkim nauczycielem Schopenhauerem, do którego - jak gdyby był nadal obecny - książka, pasja i ukryty sprzeciw owej książce się zwraca (- gdyż również i tamta książka była „pismem polemicznym”). W szczególności chodziło o wartość tego, co „nieegoistyczne”, instynktów współczucia, samozaparcia, samoofiary, które właśnie Schopenhauer tak długo poślęcał, deifikował i umieszczał w zaświatach (*verjenseitigt*), aż ostatecznie pozostały dlań „wartościami samymi w sobie”, na których podstawie *zanegował* on życie, a także samego siebie³⁸. Jednak właśnie przeciw *ty*m instynktom przemówiło ze mnie jeszcze

³² Pojęcie imperatywu kategorycznego pojawia się u Kanta wielokrotnie, po raz pierwszy w 1785 w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* (tłum. Mściław Wartenberg, BKF, Warszawa 1971) na s. 40, aczkolwiek jego treść znajdujemy już na s. 23: „nie powinienem nigdy inaczej postępować, jak tylko tak, *żebym mógł także chcieć, aby maksyma moja stała się powszechnym prawem*”.

³³ Paul Rée (1849-1901), psycholog i filozof, bliski współpracownik Nietzschego, wywarł spory wpływ na jego twórczość w latach 1878-82. Zapoznał Nietzschego z Lou Salomé w Rzymie w 1882 r., z którą wspólnie tworzyli *ménage-à-trois*. Rée znajdował się pod silnym wpływem brytyjskich empirystów i Darwina. W swojej filozofii utrzymywał, iż oceny moralne nie są dane człowiekowi *a priori*, lecz w każdym narodzie rodzą się i rozwijają wraz z rozwojem stosunków kulturowych i potrzeb społeczeństwa. Początkowo Nietzsche uważał *Ursprung der moralischen Empfindungen* za „decydujący punkt zwrotny w dziejach filozofii moralnej”. Inne dzieła: *Die Illusion der Willensfreiheit* (1885), *Die Entstehung des Gewissens* (1885) oraz *Philosophie* (wydane pośmiertnie w 1903). Cytowaną książkę Rée pisał w 1876-77 w Sorrento tym samym domu, w którym Nietzsche jednocześnie tworzył *Menschliches, Allzumenschliches*.

³⁴ Aforyzm 45.

³⁵ Aforyzm 136.

³⁶ Kolejno w nawiasach podajemy numery aforyzmów.

³⁷ Tzn. „o całe niebo” (łac.)

³⁸ Schopenhauer wielokrotnie podkreślał znaczenie współczucia jako rzeczywistej postawy wszelkiej sprawiedliwości i prawdziwej miłości ludzkiej. Por. *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. Jan Garewicz, BKF, Warszawa 1994, t. 1, np. s. 565, oraz *O podstawie moralności*, tłum. Zofia Bossakówna, Warszawa

bardziej konkretne podejrzenie, jeszcze głębiej podkopujący sceptycyzm! Właśnie tutaj dostrzegłem *wielkie* niebezpieczeństwo dla ludzkości, jej najwznioślejszą (*sublimste*) przynętę i pokusę - Ku czemu jednak? Ku Nicości? Tu właśnie dostrzegłem początek końca, stagnację, znużenie spoglądające wstecz, wolę zwracającą się *przeciw* życiu, ostatnią chorobę objawiającą się subtelnie i melancholijnie: pojmowałem ową moralność współczucia, która szerząc się nawet pośród filozofów, wpędziła ich w chorobę jako najpotworniejszy (*unheimlichste*) symptom naszej europejskiej kultury, która sama stała się potworna (*unheimlich*) - jako drogę okrężną do nowego buddyzmu? Do europejskiego buddyzmu? Do *nihilizmu*?... Ta szczególna skłonność współczesnych filozofów do doceniania i przeceniania współczucia jest mianowicie czymś nowym: właśnie co do *bezwartościowości* współczucia filozofowie byli dotąd jednomyślni. Że wspomnę tylko Platona, Spinozę, La Rochefoucauld i Kanta - cztery umysły tak od siebie różne, jak to tylko możliwe, lecz w jednym zgodne: w niskiej ocenie współczucia.

6.

Zagadnienie *wartości* współczucia i moralności współczucia (jestem przeciwnikiem występującego współcześnie haniebnego zmiękczenia uczucia) wydaje się z początku jedynie zjawiskiem odosobnionym, samotnym znakiem zapytania; jednak temu, kto się nad tym raz zatrzyma, *nauczy* się pytać - przydarzy się to, co mi się przydarzyło: szeroko otworzą się przed nim nowe perspektywy, możliwość chwyci go niczym zawroty głowy, wyskoczą wszystkie rodzaje nieufności, podejrzenia, lęku, zachwieje się wiara w moralność, w każdą moralność - i w końcu zabrzmi nowe żądanie. Wypowiedzmy je, to *nowe żądanie*: potrzebujemy *krytyki* wartości moralnych, *należy raz podać w wątpliwość samą wartość owych wartości* - do tego zaś potrzebna jest znajomość i warunków, i okoliczności, w których się zrodziły, w których się rozwijały i zmieniały (moralność jako skutek, jako symptom, jako maska, obluda (*Tartüfferie*), choroba, jako nieporozumienie; lecz także moralność jako przyczyna, lekarstwo, bodziec, jako hamulec, jako trucizna), jak dotąd bowiem nie posiadliśmy takiej wiedzy, ani jej nie pożądaliliśmy. *Wartość* owych „wartości” przyjmowano jako rzecz daną, jako fakt, jako coś niekwestionowanego; dotychczas każdy bez cienia wątpliwości czy wahania przypisywał wyższą wartość „Dobremu” niżli „Złemu”, wyższą w sensie promocji, pożyteczności, rozwoju Człowieka w ogóle (włączywszy w to przyszłość Człowieka). A co by było, gdyby prawdą było przeciwieństwo? Co by było, gdyby w „Dobrym” tkwił symptom wsteczności, a więc niebezpieczeństwo, pokusa, trucizna, narkotyk, dzięki czemu teraźniejszość żyłaby *kosztem przyszłości*? Być może wygodniej i bezpieczniej, lecz również w gorszym stylu, podłej?... Tak, iż to właśnie moralność winna byłaby temu, że Człowiek - jako gatunek - nigdy nie osiągnie możliwie *najwyższej* dla siebie *mocy i wspałości*. Tak, że właśnie moralność okazałaby się niebezpieczeństwem nad niebezpieczeństwami?...

7.

Wystarczy, że ja sam - od chwili, gdy otworzyła się przede mną ta perspektywa - miałem powody, by rozglądać się za uczonymi, odważnymi i pracowitymi towarzyszami (czynię to po dziś dzień). Tę ogromną, odległą i tak ukrytą krainę moralności - moralności takiej, jaka istniała naprawdę, rzeczywiście przeżytej - przemierzać należy z całkiem nowymi pytaniami i - by tak rzec - nowym spojrzeniem: i czy nie oznacza to niemalże tego, że krainę tę trzeba dopiero *odkryć*?... Jeśli przy tym pomyślałem, między innymi, także o wspomnianym dr. Rée, to dlatego, iż nie wątpię, że z samej natury stawianych przezeń pytań wynika, iż winien sięgnąć po stosowniejszą metodę, by znaleźć odpowiedzi. Czy byłem w błędzie? W każdym razie, pragnieniem moim było tak bystremu i bezstronnemu oku wskazać lepszy kierunek, kierunek ku rzeczywistej *historii moralności* i ostrzec go w porę przed takim angielskim braniem hipotez z sufitu³⁹. Bo widać jak na dłoni, który kolor musi być sto razy ważniejszy dla genealogów moralności niż właśnie błękit (*das Blaue*): a mianowicie *szarość*, to, co da się udokumentować, to, co rzeczywiście da się ustalić, rzeczywiście ma miejsce, słowem cały długi, trudny do odszyfrowania hieroglif ludzkiej przeszłości moralnej! A *ta* była nieznana dr Rée; jednak czytał Darwin: i tak w jego hipotezach - w sposób co najmniej zabawny - podają sobie grzecznie rączkę darwinowska bestia i nad wyraz współczesny pokorny mięczak moralny, który „już nie gryzie”; ten drugi z wyrazem pewnej życzliwej i wyrafinowanej indolencji na twarzy, z domieszką pesymizmu i znużenia: jak gdyby się właściwie nie opłacało brać poważnie tych wszystkich spraw - zagadnień moralności. Mnie wydaje się, że jest odwrotnie, i że nie ma takich spraw, które bardziej by się opłacało brać na serio. A zapłatą jest już, na przykład, to, że kiedyś będzie je można brać *na wesoło*. Wesołość mianowicie czy też, by wyrazić to moim językiem, *wiedza radosna* - jest zapłatą: zapłatą za długą, męczącą, pracowitą i podziemną powagę, która naturalnie nie jest sprawą każdego. Jednakże w dniu, w którym z całego serca zawołałam: „Naprzód! Nawet nasza stara moralność należy do

1901, § 16.

³⁹ W oryginale *in's Blaue* (błękit), stąd nieprzetłumaczalna gra słowna w odniesieniu do kolorów. Być może nawiązanie do *Peer Gynta* Ibsena (*Seen ins Blaue* akt V, 1083), w którym zwrot ten figuruje w znaczeniu „bredni”.

komedii!”, odkryjemy nową intrygę i temat dla dionizyjskiego dramatu o „losie duszy”. A on już żeń skorzysta, tego można być pewnym, on - ów wielki stary wieczny komediopisarz naszej egzystencji!...

8.

Jeśli to pismo wyda się komuś niezrozumiałe lub drażniące ucho, to wina - jak mi się wydaje - nie koniecznie leży po mojej stronie. Jest ono dość jasne, zakładając, co ja zakładam - że wprawdzie przeczytało się moje wcześniejsze książki, nie szczędząc przy tym wysiłku: te zaś nie są zbyt przystępne. Co się tyczy, na przykład, mego *Zaratustry*, to nie uważam za znawcę tej książki nikogo, kogo każde jej słowo choć raz głęboko nie zraniło i choć raz głęboko nie wprawiło w zachwyt: wówczas dopiero może korzystać z przywileju uczestnictwa, z należną czcią, w halkiońskim⁴⁰ żywiole, z którego zrodziło się to dzieło, w jego słonecznej jasności, dali, bezgraniczności i pewności. W innych przypadkach trudność sprawia forma aforystyczna: rzecz w tym, iż dziś *nie* bierze się tej formy *dość poważnie*. Aforyzm należyście ukuty i odlany nie jest jeszcze „rozszyfrowany” przez to, że się go odczytało; dopiero teraz należy przystąpić do jego *interpretacji*, do czego potrzeba sztuki interpretacji. W trzeciej rozprawie zawartej w tej książce dałem przykład tego, co w takim przypadku nazywam „interpretacją”: rozprawę tę poprzedza aforyzm, ona sama zaś jest jego komentarzem. Naturalnie, aby w ten sposób uprawiać *sztukę* czytania, potrzeba do tego przede wszystkim jednej rzeczy, której obecnie skutecznie się oduczono (dlatego dużo czasu upłynie zanim me pisma staną się „czytelne”) - do tego niemalże należy być krową, a w każdym razie *nie* „człowiekiem współczesnym” („*moderner Mensch*”): potrzeba tu *przeżuwania*...

Sils-Maria, Oberengadin,
lipiec 1887.

⁴⁰ Użyte tu słowo wywodzi się od Alkione, córki króla wiatrów Eola z mit. grec. Alkioński żywioł to tzw. „dni zimorodka”, czyli okres bez burz.

Rozprawa I

"Dobro i zło", „dobre i kiepskie”

1.

Ci angielscy psycholodzy, którym jak dotąd zawdzięczamy jedyne próby spisania historii powstawania moralności, sami stanowią dla nas nie lada zagadkę. Wyznam nawet, że w istocie jako żywe zagadki, wyraźnie przewyższające ich książki - *oni sami są interesujący*! Ci angielscy psycholodzy - czego oni właściwie chcą? Zawsze znajdujemy ich - chcący czy niechcący - przy tej samej pracy, a mianowicie przy wypychaniu na plan pierwszy *la partie honteuse*⁴¹ naszego świata wewnętrznego i szukaniu właściwych czynników sprawczych, kierowniczych, decydujących dla rozwoju tam właśnie, gdzie intelektualna duma człowieka najmniej *życzyłaby* sobie je znaleźć (na przykład, w *vis inertiae* przyzwyczajenia czy też zapominaniu, lub w ślepym bądź przypadkowym połączeniu się (*Verhkelung*) idei i ich mechanice lub w czymś czysto biernym, automatycznym, odruchowym, molekularnym i z gruntu głupim) - co popycha owych psychologów prawie zawsze właśnie w *tych* kierunku? Czy jest to jakiś tajemniczy, złośliwy, niski instynkt pomniejszania znaczenia człowieka, przed samym sobą być może nie wyznany? Czy jest to raczej podejrzliwość pełna pesymizmu, nieufność rozczarowanych idealistów, którzy stali się mroczni, zgorzkniali i zawistni? Czy może jakaś podziemna antypatia i *rancune* wobec chrześcijaństwa (i Platona), choć nie przekroczyły one nawet progu świadomości? A może pewne lubieżne rozsmakowanie się w tym, co dziwaczne, boleśnie paradoksalne, w tym, co w życiu wątpliwe i absurdałne? Czy w końcu - trochę wszystkiego, odrobina podłości, odrobina ponurości, trochę antychrześcijańskości, potrzeba dreszczyku emocji i pieprzu?... Słyszę jednak, że to po prostu stare, zimne, nudne żaby (*Frsche*), które wokół i wewnątrz człowieka pełzają i skaczą, jak gdyby tam właśnie były w swym żywiole, a mianowicie w *bagnie*. Słucham tego z wewnętrznym oporem, co więcej, nie daję temu wiary; a skoro wolno pragnąć tam, gdzie nie sposób wiedzieć, z serca pragnę, by prawdą była rzecz przeciwna - by owi badacze (*Forscher*) i mikroskopicy duszy w istocie rzeczy byli zwierzętami dzielnymi, wspaniałomyślnymi i dumnymi, które swe serce jak i ból potrafią trzymać w ryzach, i które wychowano do tego, aby wszelkie pragnienia poświęciły prawdzie, *każdej* prawdzie, nawet zwykłej, gorzkiej, brzydkiej, wstrętnej, niechrześcijańskiej, niemoralnej prawdzie... Gdyż są takie prawdy. -

2.

A zatem chylmy wszyscy czoła przed dobrymi duchami, które opanowały owych historyków moralności! Lecz pozostaje smutny fakt, że brak im samego *ducha historycznego*, że właśnie wszystkie dobre duchy historii pozostawiły ich samym sobie! Wszyscy oni razem wzięci i każdy z osobna myślą - zgodnie ze starą praktyką filozoficzną - *zasadniczo* niehistorycznie: co do tego nie ma wątpliwości. Braki ich genealogii moralności już na wstępie wychodzą na jaw, kiedy idzie o ustalenie pochodzenia i ocenę pojęcia „dobry”. „Pierwotnie” - wyrokuje oni - „uczynki nieegoistyczne chwalili i nazywali dobrymi ci, którym zostały wyświadczane, a mianowicie, dla których były *pożyteczne*; później *zapomniano* o tym, skąd się wzięły pochwały, a uczynki nieegoistyczne po prostu dlatego, że z *przyzwyczajenia* zawsze chwalono je jako dobre, także jako dobre zaczęto odczuwać - jak gdyby były czymś dobrym same w sobie”. Z miejsca widać, że ten pierwotny tok rozumowania zawiera już wszystkie typowe cechy idiosynkrazji psychologów angielskich. Mamy tu „pożyteczność”, „zapominanie”, „przyzwyczajenie”, a wreszcie „błąd”, wszystko jako fundament oceny wartości, która jak dotąd wbiła w dumę człowieka wyższego, stanowiąc jak gdyby pewną odmianę przywileju Człowieka. Tę dumę *należy* ukorzyć, a ocenę wartości pozabawić znaczenia: czyż to osiągnięto?... Otóż dla mnie jasnym jest, że owa teoria prawdziwej etymologii (*Entstehungsherd*) pojęcia „dobry” odnajduje i umieszcza w niewłaściwym miejscu: osąd „dobry” *nie* pochodzi od tych, którym „dobro” się wyświadcza! Raczej to sami „Dobrzy”, tzn. dostojni, potężni, wyżej postawieni i wznioślejsi duchem widzieli i osądzali siebie samych i swe postępowanie jako dobre, a mianowicie najwyższej rangi, w przeciwieństwie do wszystkiego, co niskie, małe duchem, pospolite i plebejskie. Z tego właśnie *patosu dystansu* wzięli sobie zrazu prawo tworzenia wartości i nadawania im mian: cóż ich obchodziła pożyteczność! Punkt widzenia użyteczności - właśnie w odniesieniu do tak wrzającej erupcji, porządkującej i definiującej rangę ocen wartości - jest czymś z gruntu obcym i niestosownym: tu właśnie uczucie osiąga przeciwieństwo owej pospolitej letniości, niezbędnej dla wszelkiej wyrachowanej rozważi, wszelkiej kalkulacji [nastawionej na] pożyteczność - i nie tylko ten jeden raz, w drodze wyjątku, lecz na zawsze. Patos dostojności i dystansu - jak już powiedziano - owo trwałe i władcze, kompletne i zasadnicze uczucie panującego rodzaju wyższego do rodzaju niższego, do tych „na dole” - *oto źródło* opozycji „dobre” i „złe”. (Prawo panów do nadawania mian sięga tak daleko, iż można przyjąć, że w źródle samej mowy manifestuje się potęgą panujących: powiadają oni „to *jest* tym a tym”, przypieczętowują dźwiękiem każdą rzecz i wydarzenie, i tym samym biorą je w swe posiadanie.) Owo źródło wskazuje, iż słowo „dobry” *nie*koniecznie wiąże się z postępowaniem „nieegoistycznym”, jak przesądnie mniemają genealogowie moralności. Raczej dopiero z chwilą *upadku* arystokratycznych ocen wartości, całe to przeciwieństwo „egoistyczne” - „nieegoistyczne” coraz bardziej narzuca się ludzkiemu sumieniu; to właśnie *instynkt stadny* - by posłużyć się moim językiem - ostatecznie dochodzi przy tym do głosu (*Wort*) (dając równocześnie początek *mitom* (zu *Worten*)⁴²). A i wówczas dużo czasu upłynie, zanim instynkt ten zapanuje do tego stopnia, iż ocena wartości moralnych uczepli się owego

przeciwieństwa i utknie w nim na dobre (jak w przypadku, na przykład, współczesnej Europy: przesąd, który na równi stawia pojęcia „moralny”, „nieegoistyczny” „*désintéressé*”, rządzi dziś z siłą *idée fixe* i obłądu).

3

Po drugie jednak, abstrahując od tego, iż owa hipoteza o pochodzeniu oceny „dobry” jest historycznie nie do obrony, cierpi ona jeszcze na wewnętrzną, psychologiczną sprzeczność (*Widersinn*). Twierdzi się, iż pożyteczność nieegoistycznego uczynku stanowi źródło jego pochwały, owo źródło zaś rzekomo *miało pójść w zapomnienie*: jakże tymczasem owo zapomnienie stało się możliwe? Czy pożyteczność podobnych uczynków bodaj na chwilę ustała? Wprost przeciwnie, owej pożyteczności doświadczano codziennie we wszystkich epokach, była zatem Czymś, co bezustannie na nowo podkreślano. W konsekwencji, zamiast zniknąć ze świadomości, zamiast odejść w zapomnienie, musiała tym wyraziściej wryć się w świadomość. O ileż bardziej rozumna jest teoria przeciwna (co wcale nie znaczy, iż jest przez to bardziej prawdziwa), której broni np. Herbert Spencer⁴³. Uważa on pojęcie „dobry” za równoznaczne z pojęciem „pożyteczny”, „celowy”, tak że to właśnie w osądach „dobry” i „zły” ludzkość podsumowała i usankcjonowała *niezapomniane* i *niezapominalne* doświadczenia tego, co pożyteczne, celowe oraz szkodliwe i bezcelowe. Dobrym jest to, co - zgodnie z tą teorią - z dawien dawna okazało się pożytecznym: przeto może nadal obowiązywać jako „wartościowe w najwyższym stopniu”, jako „wartościowe samo w sobie”. Ta droga objaśniania jest - jak już powiedziano - fałszywa, lecz przynajmniej objaśnienie jest samo w sobie rozumne i z psychologicznego punktu widzenia do obrony.

4.

Wskazówki co do *ślusnej* drogi dostarczyło mi pytanie, co właściwie z etymologicznego punktu widzenia mają oznaczać ukute w rozmaitych językach określenia „dobry”. Odkryłem tutaj, że wszystkie one powracają do *tej samej przemiany pojęć*, że wszędzie „dostojny”, „szlachetny” w ujęciu przynależności stanowej (*ständischen*) wyraża pojęcie zasadnicze, z którego nieodzownie rozwija się „dobry” jako „duchowo dostojny”, „szlachetny” jako „duchowo wznioślejszy”, „duchowo uprzywilejowany” - rozwój ten zawsze przebiega równolegle z owym drugim, który przemienia „gminny”, „pospolity”, „niski” w pojęcie „zły”. Najwymowniejszym przykładem na to ostatnie jest sam niemiecki wyraz „*schlecht*” [zły], identyczny ze „*schlicht*” [prosty] (porównaj „*schlechterweg*” [po prostu], „*schlechtweg*” [po prostu]), który pierwotnie oznaczał człowieka prostego, pospolitego, lecz bez negatywnych konotacji - po prostu przeciwieństwo dostojnego. Mniej więcej w okresie Wojny Trzydziestoletniej, a więc dosyć późno, wyraz ten nabrał znaczenia, w jakim używa się go obecnie. Jak mi się zdaje, mamy tu *istotny* wgląd w genealogię moralności. Fakt, iż odkrycia tego dokonano tak późno przypisać należy hamującemu wpływowi, jaki we współczesnym świecie wywierają demokratyczne przesady w odniesieniu do wszelkich zagadnień dotyczących pochodzenia. I to aż do pozornie najobiektywniejszych dziedzin nauk przyrodniczych i fizjologii, o czym tu tylko napomknę. Wszelako, jakie szkody ten przesąd jest w stanie niekiedy wyrządzić, gdy się go rozpasa do granic nienawiści, ukazuje sławetny przypadek Buckle’a⁴⁴; *plebejskość* współczesnego ducha, która posiada rodowód angielski, wybuchła ponownie na swojskiej ziemi, gwałtownie niczym wulkan błotny, z ową przesoloną, hałaśliwą, prostacką wymową, z którą jak dotąd przemawiały wszystkie wulkany.

5.

W odniesieniu do *naszego* problemu, który można by całkiem słusznie nazwać *cichym* problemem i który wybrednie zwraca się jedynie ku nielicznym uszom, rzeczą niezwykle istotną byłoby stwierdzić, iż często jeszcze z owych wyrazów i źródłosłów oznaczających to, co „dobre”, przeziiera zasadniczy niuans, dzięki któremu dostojni czują się właśnie ludźmi wyższego rzędu. Zaiste, w większości przypadków nadają sobie miano wyrażające po prostu wyższość pod względem mocy („możni”, „panowie”, „panujący”) lub akcentujące najbardziej widoczne oznaki tej wyższości, np. „bogaci”, „posiadający” (taki jest sens słowa *arya*; odpowiednio również w irańskim i słowiańskim)⁴⁵. Miano wyrażało jednak także *typowy rys charakteru*: i zajmijmy się tutaj tym konkretnym przypadkiem. Na przykład, nazywają siebie „*prawdomównymi*” (*die Wahrhaftigen*): z grecką arystokracją na czele, której rzecznikiem jest poeta Teognis z Megary⁴⁶. Ukuty w tym celu

⁴² W oryginale nieprzetłumaczalna gra słowna: *zu Wort kommen* - dojsć do głosu; *zu worten* - plotkować, tworzyć mity, itp.

⁴³ Zob. np. Herbert Spencer, *The Principles of Ethics*, New York, 1902, t. 1, s. 57.

⁴⁴ Nietzsche nawiązuje tutaj do teorii Henry Thomasa Buckle’a (1821-1862), przedstawionej w dziele *History of Civilization in England* (1857), w której autor utrzymywał, iż klimat, rodzaj gleby i żywności, a także inne aspekty przyrodnicze odgrywają ogromną rolę w intelektualnym rozwoju ludzkości. Książka wywołała sporą sensację w Anglii, a także w Stanach Zjednoczonych. Drugi tom *Historii*, który ukazał się w 1861 r., przeszedł bez echa.

⁴⁵ W sanskrycie wyraz *arya* określał człowieka szlachetnego.

⁴⁶ Teognis (VI w. p.n.e.) zasłynął z pogardy dla gminu, której dawał wyraz w swych elegiach. Po zwycięstwie partii ludowej w Megarze, wygnany i pozbawiony majątku. Pierwszą publikację Nietzschego w dziedzinie filologii stanowiła

wyraz 'esqló⁴⁷, oznacza - zgodnie ze źródłosłowem - tego, kto *jest*, kto posiada rzeczywiste istnienie, kto rzeczywiście jest, kto jest prawdziwy; potem, w wyniku subiektywnego zwrotu, prawdziwy staje się prawdomównym: w tej fazie przemiany pojęcia staje się ono hasłem i synonimem szlachty, oraz całkowicie przechodzi w „szlachetny”, dla odróżnienia od *kłamliwego* człowieka gminu, jak rozumie i przedstawia go Teognis - aż wreszcie po upadku arystokracji, wyraz ten - by tak rzec - dojrzeva i nabiera słodczy, aby pozostać mianem duchowego *noblesse*. W słowie *cacóz*⁴⁸ podobnie jak w *deilóz*⁴⁹ oznaczających plebejusza w opozycji do *agaqóz*⁵⁰) akcentowane jest tchórzostwo: być może ma to być wskazówka, w jakim kierunku należy szukać etymologicznych korzeni niejasnego pojęcia *agaqóz*. W łacińskim *malus* (które zestawiam z *melaz*⁵¹) człowieka gminu można by określić jako ciemnoskórego, przede wszystkim czarnowłosego („*hic niger est*”⁵²), jako przed-aryjskiego mieszkańca włoskiej ziemi, wyraźnie odróżniającego się kolorem [skóry] od rasy jasnowłosej, to jest, aryjskiej rasy zdobywców, która przejęła władzę; w każdym razie, dokładnie to samo odkryłem w języku galijskim - *fin* (np. w imieniu Fin-Gal), znamionował szlachtę, następnie zaś ludzi dobrych, szlachetnych, czystych, pierwotnie natomiast oznaczał blondyna, w przeciwieństwie do ciemnoskórej, czarnowłosej praludności tubylczej. A tak nawiasem mówiąc, Celtowie byli zdecydowanie rasą blondynów; rzeczą niesłuszną jest kojarzyć owe ślady ludności zasadniczo ciemnowłosej, wyraźnie widoczne na starannie sporządzonych etnologicznych mapach Niemiec, z jakimś celtyckim rodowodem i wymieszaniem krwi, jak czyni to jeszcze Virchow⁵³; raczej mamy w tych miejscach do czynienia z *przed-aryjską* ludnością Niemiec. (To samo dotyczy niemalże całej Europy: w istocie podbita rasa znowu ostatecznie wzięła tamże górę, jeśli idzie o barwę skóry, rozmiar kości czołowej, być może nawet instynkty intelektualne i społeczne: któż nam zaręczy, że nowoczesna demokracja, i jeszcze nowocześniejszy anarchizm, a mianowicie ów pociąg do „komuny”, tej najprymitywniejszej formy społecznej, dziś wspólny wszystkim socjalistom europejskim, nie jest w gruncie rzeczy potężnym *kontratakiem* - i czy *rasa* zdobywców i *panów*, tzn. Aryjczyków, nie ponosi również fizjologicznej klęski?... Sądzę, że łacińskie *bonus*⁵⁴ mogą tłumaczyć jako „wojownik”, pod warunkiem, iż słusznie wyprowadzam *bonus* od starszego *duonus* (por. *bellum* = *duellum*⁵⁵ = *duen-lum*, w czym - jak mi się zdaje - *duonus* się zawiera). Stąd *bonus* to człowiek niezgody, podziału (*duo*), bojownik: widać, co w starożytnym Rzymie uchodziło za „dobro” u mężczyzny. A nawet nasze niemieckie „*gut*”: czyż nie miało oznaczać „istoty boskiej”, męża rodzaju boskiego⁵⁶? I czy nie miało być równoznaczne z ludową (pierwotnie szlachecką) nazwą Gotów? Jednak tu nie miejsce na uzasadnienie tego przypuszczenia. -

6.

właśnie dysertacja poświęcona poezji Teognisa pt. *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung* (1867). Fragmenty jego wierszy - w przekładzie W. Appela - czytelnik znajdzie np. w *Liryce starożytnej Grecji*, Ossolineum, Wrocław 1984, na ss. 316-325. A oto próbka tekstu ze s. 317: „Rad mych pomny pamiętaj, by nigdy z ludźmi podłymi/ Razem nie bywać, a zawsze w gronie przebywać szlachetnych,/ Z nimi więc pij i jadaj, wśród nich zasiadaj przy uczcie,/ Takim, co wpływy ogromne mają, podobać się staraj.”

⁴⁷ Pierwotnie wyraz ten oznaczał tyle co „autentyczny, prawdziwy”, z czasem jednak zaczęto go używać w znaczeniu „szlachetny”.

⁴⁸ Tzn. „słaby, tchórzliwy, brzydki”.

⁴⁹ Tzn. „tchórzliwy, godny pogardy”

⁵⁰ Tzn. „zdolny, dobry”.

⁵¹ Tzn. „ciemne, czarne”.

⁵² „To ciemny typ, łotr”, Horacy *Satyry* I, 4. w. 85. W polskim przekładzie Jana Czubka (Horacy, *Wybór poezji*, Ossolineum, Wrocław 1973, s. 207) zbyt duża dowolność.

⁵³ Rudolf Virchow (1821-1902), niemiecki patolog i antropolog, twórca podstaw mikroskopowej anatomii patologicznej i patologii komórkowej (*Die Cellulare Pathologie* 1858). Nietzsche przypuszczalnie powołuje się na pracę *Der Übergang aus dem philosophischen in das naturwissenschaftliche Zeitalter*. Zgodnie z tezą Virchowa pierwotna ludność celtycka miała włosy ciemne, a nie blond. Słowianie natomiast byli „pierwotnie jasnowłosi” (*ursprünglich blond*). Najwyższy procent brunetów - zauważa Virchow - występuje tam, dokąd Słowianie nigdy nie dotarli, mianowicie w Szwajcarii i Alzacji.

⁵⁴ Tzn. „dobry”.

⁵⁵ Obydwa wyrazy *bellum* i *duellum* (łac.) oznaczają „wojnę”.

⁵⁶ U Nietzschego błędna etymologia. „Gut” wywodzi się od „*guot*”, tzn. „odpowiedni”.

Kiedy najwyższa kasta jest jednocześnie kastą *kapłańską*, a przeto - by się jednoznacznie określić - wybiera miano, które kojarzy się z jej kapłańską funkcją, to nie stanowi to jeszcze wyjątku od zasady, iż pojęcie wyższości politycznej zawsze przechodzi w pojęcie wyższości duchowej (aczkolwiek stwarza to możliwość zaistnienia wyjątków). Oto - na przykład - pierwsze przeciwstawienie pojęć „czysty” i „nieczysty” jako określeń przynależności stanowej; stąd rozwijają się także pojęcia „dobry” i „zły”, lecz w kierunku odległym od stanowych konotacji. Zresztą nie należy z góry brać owych pojęć „czysty” i „nieczysty” zbyt poważnie, zbyt szeroko czy nawet symbolicznie: wszystkie pojęcia starożytnych pierwotnie rozumiano - w stopniu, w jakim trudno nam to sobie uzmyslić - w sposób niewyszukany, niezgrabny, w oderwaniu od innych, a także wąsko, dosłownie i całkowicie *nie symbolicznie*. „Czysty” od samego początku jest wyłącznie człowiekiem, który się myje, unika potraw, wywołujących choroby skórne, który nie sypia z brudnymi kobietami z gminu, a na widok krwi dostaje mdłości - i nic więcej, niewiele więcej! Z drugiej strony natomiast, sam charakter zasadniczo kapłańskiej arystokracji pokazuje, jak w tej wczesnej fazie sprzeczne systemy wartości mogły się niebezpiecznie uwewnętrznić i zaostriżyć. I faktycznie wskutek tego pomiędzy człowiekiem a człowiekiem rozwarła się w końcu przepaść, którą nawet Achilles wolnomyślności bałby się przeskoczyć. Od początku było coś *niezdrowego* w tych kapłańskich arystokracjach i panujących wśród nich zwyczajach - zniechęcających do działania, po części pogrążonych w zadumie, po części zaś buchających emocjami - które prowadzą niemal nieuchronnie do bólu kiszek i neurastenii, prześladowających kapłanów wszystkich czasów; co się zaś tyczy lekarstwa, które sami wynaleźli na swą dolegliwość - czyż nie należy orzec, że jego skutki uboczne okazały się po stokroć bardziej niebezpieczne od samej choroby, od której lekarstwo miało ich wyzwolić? Ludzkość wciąż odchorowuje rezultaty tych naiwnych kapłańskich kuracji! Rozważmy, na przykład, pewne formy diety (unikanie mięsa), post, wstrzemięźliwość płciową, ucieczkę „na pustynię” (izolacja w stylu Weira Mitchella⁵⁷, wprowadzenie bez późniejszego futrowania i nabierania wagi, które stanowią najskuteczniejsze antidotum na wszelkie histerie wywołane ideałem ascetycznym), dodajmy do tego całą metafizykę kapłańską, wrogą wobec zmysłów, niosącą rozleniwienie i wyrafinowanie, ich autohipnozę na wzór fakira i bramina - braminizm jako szklana kula i *idée fixe* - i ostateczne, nazbyt łatwo przyswajalne, ogólne nasycenie ich radykalnym lekarstwem, *Nicością* (czy też Bogiem - dążenie do *unio mystica* z Bogiem to buddyjskie pożądanie nicości, Nirvâna - nic więcej!) U kapłanów *Wszystko* staje się bardziej niebezpieczne, nie tylko środki lecznicze i sztuka uzdrawiania, lecz także pycha, zemsta, przenikliwość, rozpisanie, miłość, żądza władzy, cnota i choroba. W każdym razie, nie bez racji można dodać, że dopiero na gruncie tej *zasadniczo niebezpiecznej* formy istnienia ludzkiego - kapłana - człowiek stał się *interesującym* zwierzęciem, i że dopiero tu ludzka dusza w sensie wyższym uzyskała *głębię* i stała się *zła* - a są to jak dotąd dwie podstawowe formy wyższości człowieka nad pozostałymi zwierzętami!...

7.

- Czytelnik odgadł już zapewne, jak łatwo ów kapłański system oceny (*Werthungs-Weise*) może się oderwać od rycersko-arystokratycznego, a następnie rozwinąć się w jego przeciwieństwo; szczególny bodziec do tego pojawia się ilekroć kasta kapłańska i kasta wojowników występują przeciw sobie z zawiścią, nie mogąc się dogadać co do nagrody. Podstawą rycersko-arystokratycznych ocen wartości jest potężna cielesność, kwitnące, bogate, a nawet kipiące (*überschäumende*) zdrowie, a wraz z nim to, co potrzebne do jego zachowania: wojna, przygoda, polowanie, taniec, zawody i w ogóle wszystko, co zawiera w sobie silne, swobodne, radosne działanie. Kapłańsko-arystokratyczny system oceny - jak widzieliśmy - stosuje inne kryteria: biada im, jeśli dojdzie do wojny! Kapłani, jak wiadomo, są *najgorszymi wrogami* - a dlaczego? Są bowiem całkowicie bezsilni. Z niemocy nienawiść przeradza się u nich w coś ogromnego i niesamowitego, w coś niebywale uduchowionego (*Geistigste*) i zięjącego śmiertelnością jad. W dziejach świata zawsze najbardziej nienawidzili kapłani, nienawidzili też najinteligentniej (*geistreichsten* Hasser) - trudno o ducha, który dałby radę duchowi kapłańskiej zemsty. Dzieje ludzkości byłyby głupią powiastką, gdyby nie duch, którym natchnęli je bezsilni. Posłużmy się od razu najlepszym przykładem. Wszystko to, co na tej ziemi uczyniono przeciw „dostojnym”, „potężnym”, „panom”, „możnowładcom” nie zasługuje na uwagę w porównaniu z tym, co wyrządzili im Żydzi: Żydzi, ów naród kapłański, który ostatecznie zdołał uzyskać zadośćuczynienie od swych wrogów i ciemiężycieli (*Überwältigern*) jedynie dzięki radykalnej przemianie ich wartości, a więc dzięki aktowi *najbardziej duchowej z zemst*. Tak jedynie przystało narodowi kapłańskiemu, narodowi ze wszech miar o władniętemu pragnieniem zemsty. To właśnie Żydzi występując przeciwko arystokratycznemu zrównaniu wartości (dobry = dostojny = potężny = piękny = szczęśliwy = bogu miły⁵⁸), z zatrważającą konsekwencją poważili się na ten przewrót i uchwyciwszy się go zębami najgłębszej nienawiści (nienawiści bezsilnych) głosili, iż „jedynie ubodzy są dobrzy, jedynie biedni, bezsilni, poniżeni są dobrzy, wyłącznie cierpiący, potrzebujący, chorzy, brzydzący są

⁵⁷ Weir Silas Mitchell (1829-1914), amerykański lekarz i autor powieści psychologicznych i historycznych. Do jego ważniejszych osiągnięć zaliczyć należy badania nad jadem węży, paraliżem nerwowym, fizjologią mózdzku, a przede wszystkim studia nad rolą odpoczynku przy leczeniu zaburzeń nerwowych. Prace beletrystyczne i powieści: *The Case of George Dedlow* (1866), *In War Time* (1885). Ponadto por. list Nietzschego do Franza Overbecka z 4 lipca 1888 w: *Listy*, tłum B. Baran, Kraków 1994, s. 370.

⁵⁸ Wszelako podobna myśl występuje również u Symonidesa (ok. 506-467 p.n.e.), u którego czytamy: „Ten dobry, komu się dobrze powodzi./ Zły - komu szczęście w życiu nie dopisze./ A najlepsi przeważnie/ To ci, których bogowie kochają.” Zob. *Liryka starożytnej Grecji*, tłum. Jerzy Danielewicz, Wrocław 1984, ss.128-129.

pobożnymi ludźmi, tylko oni są błogosławieni, tylko oni dostąpią zbawienia - natomiast wy, wy dostojni i potężni, wy będziecie po wsze czasy źli, okrutni, lubieżni, nienasyceni, bezbożni, będziecie przeto nieszczęśliwi, przeklęci i potępieni na wieki!" - Wiadomo, *kto* przejął dziedzictwo tego żydowskiego przewrotu... W związku z tą przytłaczającą i ze wszech miar zgubną inicjatywą Żydów, wykazaną w owym nad wyraz zdecydowanym i kategorycznym wypowiedzeniu wojny, przypominam sobie słowa, które napisałem przy innej okazji (*Jenseits von Gut und Böse*⁵⁹ <Poza dobrem a złem>), a mianowicie, że od Żydów rozpoczyna się *bunt niewolników w dziedzinie moralności*: bunt, który ma za sobą dwutysieczną historię i który tylko dlatego zniknął nam z oczu, że zakończył się - zwycięstwem...

8.

- Wy jednak nie możecie tego pojąć? Nie macie oczu dla czegoś, co potrzebowało dwu tysięcy, by odnieść zwycięstwo?... I nie ma się czemu dziwić: wszystko, co *długie*, trudno zobaczyć, objąć wzrokiem. A oto co się stało: z pnia drzewa zemsty i nienawiści, żydowskiej nienawiści - najgłębszej i najwznioślejszej (*sublimsten*), tworzącej ideały, przemieniającej wartości, która jak dotąd nie miała na ziemi sobie równej - zrodziło się coś nieporównywalnego, *nowa miłość*, najgłębsza i najwznioślejsza (*sublimsten*) ze wszystkich. Z jakiegoż innego pnia mogłaby wyrosnąć?... Nie sądzicie jednak, iż wyrosła jako zaprzeczenie pragnienia zemsty, jako przeciwieństwo żydowskiej nienawiści! Nie, w rzeczywistości było odwrotnie! Miłość ta wyrosła z niej, jako jej korona, triumfująca, rozrastająca się coraz szerzej w najczystszej jasności i blasku słońca, korona, która - by tak rzec - w królestwie światła i wyżyn parła ku celom owej nienawiści, ku zwycięstwu, ku łupom, uwodzeniu, i to z tą samą siłą, z którą korzenie tej nienawiści zapuszczały się coraz głębiej i chciwiej we Wszystko, co miało głębię i było złe. Ów Jezus z Nazaretu, jako ucieleśnienie Ewangelii miłości, ten „wybawiciel” biednych i chorych, grzesznikom niosący zbawienie i zwycięstwo - czyż nie był on właśnie pokuszeniem w jego najstraszliwszej i nieodpartej formie, pokuszeniem i drogą okrężną właśnie ku owym wartościom *żydowskim* i innowacjom ideału? Czyż Izrael - właśnie poprzez tego „zbawiciela”, tego pozornego wroga i czynnika rozkładu Izraela - nie osiągnął ostatecznego celu swego wzniosłego (*sublimen*) pragnienia zemsty? Czyż nie jest to częścią tajemnej czarnej sztuki prawdziwie *wielkiej* polityki zemsty - zemsty dalekowzrocznej, podziemnej, dalekosiężnej i wyrachowanej - że Izrael musiał się zaprzeć przed całym światem rzeczywistego narzędzia własnej zemsty jako czegoś śmiertelnie wrogiego i przybić do krzyża, po to, aby „cały świat”, a mianowicie wszyscy wrogowie Izraela, mogli spokojnie dać się złapać na tę przynętę? A z drugiej strony, czy - używając całej subtelności ducha - można wymyślić bardziej *niebezpieczną* przynętę? Coś, co dorównałoby tej zwodniczej, oszalałej, ogłuszającej, deprawującej sile symbolu „świętego krzyża”, owemu straszному paradoksowi „boga na krzyżu”, owemu misterium niewiarygodnego, najskańsiejszego okrucieństwa i samo-ukrzyżowania Boga *dla zbawienia człowieka*?... Przynajmniej pewne jest, że *sub hoc signo*⁶⁰ Izrael - wraz ze swą zemstą i przewartościowaniem wszystkich dotychczasowych wartości - triumfował odtąd zawsze nad wszelkimi ideałami, nad wszelkimi *wznioślejszymi* (*vornehmmeren*) ideałami. - -

9.

- „Lecz po cóż mówić o wznioślejszych (*vornehmmeren*) ideałach! Trzymajmy się faktów: zwyciężył lud - innymi słowy «niewolnicy», «motłoch», «stado», lub jakkolwiek jeszcze zechcecie to nazwać. Skoro dokonali tego Żydzi - brawo! Żaden naród nie miał bardziej wszech-dziejowej misji. Zniesiono «panów» - zatriumfowała moralność człowieka gminu. Można to zwycięstwo uznać jednocześnie za zakażenie krwi (doprowadziło wszakże do pomieszania ras) - nie przeczę; niewątpliwie jednak zatrucie się *powiodło*. «Zbawienie» rodzaju ludzkiego (mianowicie od «panów») jest na najlepszej drodze. Wszystko w oczach żydziej, chrześcijańskie czy też gminnie (mniejsza o słowa!). Wydaje się, iż tego procesu zatruwania całego ciała ludzkości nie da się powstrzymać, aczkolwiek jego tempo i prędkość mogą odtąd stać się wolniejsze, delikatniejsze, spokojniejsze, bardziej umiarkowane - nie ma przecież pośpiechu.... Czy w takim razie Kościół jest jeszcze dzisiaj *niezbędny* (*notwendig*), czy w ogóle ma jeszcze rację bytu? A może to przeżytek? *Quaeritur*⁶¹. Wydaje się, że hamuje i spowalnia ten proces, zamiast go przyspieszać? Cóż, na tym właśnie może polegać jego przydatność... Zapewne jest on nadal czymś chamskim i prostackim, czymś, co przeczy subtelniejszej inteligencji, co kłóci się z prawdziwie nowoczesnym smakiem. Czy Kościół nie powinien przynajmniej spróbować choć trochę się wyrobić (*raffiniern*)?... Dziś odstręcza on bardziej, aniżeli przyciąga... Któż z nas byłby wszakże wolnomyślicielem, gdyby nie Kościół? To Kościół napawa nas wstrętem, *nie* jego trucizna... Pomijając Kościół, i my uwielbiamy truciznę...” - Oto epilog „wolnomyśliciela” do mojej mowy - zwierzęcia zacnego, jak tego wystarczająco dowiódł, a do tego demokracji. Przysłuchiwał mi się dotąd i nie zniósł mego milczenia. Ja bowiem mam w tym miejscu wiele do przemilczenia. -

10.

⁵⁹ Aforyzm 195.

⁶⁰ Nietzsche prawdopodobnie używa tego określenia jako wariantu „in hoc signo (vinces)”. Wedle Euzebiusza z Cezarei (*De vita Constantini*, I. 28), cesarz Konstantyn przed bitwą pod Saxa Rubra (23 października 312) miał ujrzeć świecący krzyż na niebie z podpisem „pod tym znakiem zwyciężaj”.

⁶¹ „Oto jest pytanie” (łac.).

Bunt niewolników w dziedzinie moralności zaczyna się od tego, że *ressentiment* sam staje się twórczy i rodzi wartości⁶²: *ressentiment* tych istot, którym odebrano możliwość autentycznej reakcji, autentyczności czynu, które - nie wyrządzając szkody - zadowolają się jedynie zemstą wymagowaną. Podczas gdy wszelka wzniosła moralność wyrasta z triumfującej afirmacji dla siebie samej, moralność niewolnicza z góry mówi „Nie” temu, co „Zewnętrzne”, „Inne”, „Nie-ja”: i to „Nie” jest jej twórczym czynem. Owo odwrócenie wartościującego spojrzenia - ten *nieuchronny* kierunek na zewnątrz zamiast z powrotem w samego siebie - jest właśnie cechą *ressentiment*: moralność niewolnicza, aby istnieć, zawsze potrzebuje wpiąć świat przeciwnego i zewnętrznego, potrzebuje ona - mówiąc językiem psychologicznym - bodźców zewnętrznych, aby w ogóle móc oddziaływać (*agiren*) - jej działanie (*Aktion*) polega w istocie na reakcji (*Reaktion*). We wzniosłym systemie wartości (*Werthungsweise*) jest odwrotnie: działa on i rodzi się spontanicznie, przeciwności szuka zaś jedynie po to, ażeby samego siebie jeszcze wdzięczniej, jeszcze radośniej afirmować - jego negatywne pojęcie „niski”, „gminny”, „zły” to tylko późniejszy, wyblakły kontrast stworzony dla zasadniczego pojęcia pozytywnego, nasyconego życiem i pasją, „my, dostojni, my dobrzy, my piękni, my szczęśliwi!” Jeżeli ten wzniosły system wartościowania gwałci rzeczywistość i grzeszy przeciwko niej, to dzieje się to w odniesieniu do sfery, która *nie* jest mu dostatecznie znana, ba, której rzeczywistemu poznaniu stanowczo się opiera: niekiedy błędnie osądza tę pogardzaną sferę, sferę człowieka pospolitego, gminu; z drugiej strony, należy rozważyć, że każde uczucie pogardy, lekceważenia, patrzenia z góry - choć z założenia *falszuje* obraz tego, co pogardzane - pozostaje jednak dalekie od fałszerstwa, przy pomocy którego tłumiona nienawiść, zemsta człowieka bezsilnego, zadaje gwałt swemu przeciwnikowi - *in effigie*⁶³, naturalnie. Faktycznie jest w tej pogardzie zbyt wiele niedbałości, lekkomyślności, wmieszano w niej zbyt wiele obojętności i zniecierpliwienia, a nawet zbyt wiele własnego zadowolenia, ażeby mogła przemienić swój przedmiot w prawdziwą karykaturę i potwora. Nie bagatelizujemy jednak tych niemalże przychylnych odcieni, jakie np. grecka arystokracja nadaje wszystkim słowom, dzięki którym odróżnia się ona od gminu; przenika i osładza je nieustannie jakaś litość, wzgląd, pobożanie, tak że ostatecznie niemal wszystkie słowa odnoszące się do człowieka pospolitego pozostają w końcu określeniami „nieszczęśliwego”, „zasługującego na litość” (porównaj *deilóz*, *deilaioz*, *ponhróz*, *mocuhróz*, ostatnie dwa faktycznie oznaczające człowieka wykonującego pracę niewolniczą i zwierzę juczne) - a - z drugiej strony - „zły”, „niski”, „nieszczęśliwy” nigdy nie przestały dla greckiego ucha pobrzmiwać tonem, w którym przeważa „nieszczęśliwnik”: jest to dziedzictwo starego, *szlachetniejszego*, arystokratycznego systemu wartości (*Werthungsweise*), który nawet w pogardzie nie dezawuuje sam siebie (filologom trzeba przypomnieć, w jakim sensie używano οἰζυρόζ⁶⁴, *anolboz*⁶⁵, *?tlhmwn*⁶⁶, *duztucein*⁶⁷, *xumjora*⁶⁸). „Dobrze urodzeni” czuli się „szczęśliwcami”; nie musieli wpiąć sztucznie konstruować swego szczęścia, oglądając się na swych wrogów, w pewnych przypadkach wmawiać je sobie samym, *wkłamywać je w siebie* (*einzulügen*) (jak zwykli czynić wszyscy ludzie *ressentiment*); potrafili także jako ludzie spełnieni, których rozpiera energia i siła, a przeto z konieczności aktywni, nie oddzielać szczęścia od działania - stan aktywności zaliczając do szczęścia (stąd etymologia εὐπραττεῖν⁶⁹) - wszystko to jako przeciwieństwo „szczęścia” na poziomie ludzi bezsilnych, uciskanych, ropiejących od uczuć pełnych jadu i wrogości, dla których jawi się ono zasadniczo jako narkoza, znieczulenie, odpoczynek, pokój, „szabas”, relaks ducha i rozprostowanie kości, słowem jako bierność. Podczas gdy człowiek dostojny (*vornehme Mensch*) żyje w ufności i otwartości wobec samego siebie (γενναῖος, „szlachetnego urodzenia” podkreśla niuans „szczerzy”, a chyba także „naiwny”), człowiek *ressentiment* nie jest ani szczerzy ani naiwny, ani uczciwy ani otwarty. Jego dusza *zezuje*; duch jego lubuje się w ciemnych zakamarkach, ukrytych ścieżkach i tylnych wyjściach, wszystko, co potajemne wabi go jako *jego* świat, *jego* bezpieczeństwo, *jego* rozkosz (*Labsal*); wie, co znaczy milczeć, nie zapominać, czekać, chwilowo pomniejszać siebie i upokarzać. Rasa takich ludzi *ressentiment* z konieczności stanie się w końcu *roztropniejsza* (*klüger*) od jakiegokolwiek rasy dostojnej, a roztropność cenić będzie w całkiem innej mierze: mianowicie jako podstawowy warunek istnienia, podczas gdy roztropność ludzi dostojnych ma w sobie subtelny posmak luksusu i wytworności: - a to dlatego, że nie jest tu nawet w przybliżeniu tak istotna, jak doskonała pewność funkcji rządzących *nieświadomych* instynktów, ani nawet tak ważna jak pewna nieroztropność, jak na przykład brawurowa szarża ku niebezpieczeństwu lub na wroga, lub też ów frenetyczny wybuch gniewu, miłości, głębokiej czci, wdzięczności i zemsty, po którym szlachetne dusze (*vornehmen*) rozpoznawały się od wieki wieków. Jeśli się tak zdarzy, iż *ressentiment* wystąpi u człowieka dostojnego, to dokonuje się i wytraca w natychmiastowej reakcji, dlatego też nie *zatrzuwa*; z drugiej strony, nie występuje wcale w niezliczonych przypadkach, w których nieunikniony jest dla wszystkich słaby i bezsilny. Nie być w stanie na długą metę brać na serio własnych wrogów, własnych niepowodzeń, a nawet własnych *występków* - oto znak rozpoznawczy natur silnych, którym na niczym nie zbywa i które dysponują nadmiarem siły - plastycznej, kształtującej, uzdrawiającej, zsyłającej zapomnienie (dobrym przykładem ze współczesności

⁶² Por. *Jenseits von Gut und Böse*, aforyzm 195.

⁶³ „Na wizerunku” (łac.).

⁶⁴ „Οἶ” (grec.) funkcjonuje jako wykrzyknik, wyraz bólu.

⁶⁵ „Nieszczęśliwy, ten, któremu się nie powodzi”.

⁶⁶ Od „τλῆναι”, znosić, scierpieć; stąd „τλεμον”, czyli ten, który musi cierpieć, znosić cierpienie.

⁶⁷ „Mieć pecha”.

⁶⁸ „Wypadek, nieszczęście, nieszczęśliwy traf”.

⁶⁹ *Εὐπραττεῖν*, czyli z powodzeniem oddawać się jakiejś pracy.

jest Mirabeau⁷⁰, który nie miał pamięci do obelg i nikczemności, jakie mu wyrządzono, i który tylko dlatego nie mógł wybaczyć, że - zapomniał. Taki człowiek jednym ruchem strząsa z siebie robactwo, które wżera się w innych; tylko w tym przypadku można mówić - założywszy, że w ogóle jest to na świecie możliwe - o szczerzej „miłości do wroga”⁷¹. Ileż szacunku do swych wrogów ma człowiek dostojny! Już sam ten szacunek jest pomostem do miłości... Pragnie wszakże wroga tylko dla siebie, niczym dystynkcji, ba, nie będzie tolerował żadnego innego wroga poza takim, u którego nic nie zasługuje na wzgardę, a *bardzo wiele* na szacunek! Natomiast wyobraźmy sobie „wroga”, jak widzi go człowiek *ressentiment* - i w tym właśnie jawi się jego czyn, jego stworzenie: ten wymyślił sobie „wroga złego”, „Złego”, i to jako pojęcie zasadnicze, dla którego - jako jego odbicie i przeciwieństwo - wymyślił jeszcze „Dobrego” - samego siebie!...

11.

Rzecz zupełnie przeciwna ma miejsce w przypadku człowieka dostojnego, który sam z siebie tworzy podstawowe pojęcie „dobry”, spontanicznie i już na wstępie, i a dopiero potem ukuwa wyobrażenie „kiepski”! Ten „kiepski” szlachetnego pochodzenia i ów „zły” z kotła nienasyconej nienawiści - ten pierwszy jako refleksja po fakcie, dodatek, kolor uzupełniający, drugi natomiast to sama geneza, początek, rzeczywisty *czyn* w poczuciu niewolniczej moralności. Jakże różnią się od siebie obydwa słowa „kiepski” i „zły”, choć pozornie stanowią przeciwieństwo tego samego pojęcia - „dobry”! *Nie* jest to jednak to samo pojęcie: należałoby raczej zapytać, *kto* właściwie jest zły w znaczeniu moralności *ressentiment*. Kategoryczna odpowiedź brzmi: w *rzeczy samej* „dobry” moralności przeciwnej, człowiek dostojny, potężny, władczy, przefarbowany tylko i przeinaczony w zawistnych oczach *ressentiment*, *niczym* w *krzywym zwierciadle*. Nie chcemy tutaj bynajmniej przeczyć jednemu : kto poznał owych „dobrych” tylko jako wrogów, to poznał wyłącznie *złych wrogów*. Ci sami [bowiem] ludzie, których tak surowo w ryzach trzyma zwyczaj, szacunek, obyczaj, wdzięczność, a jeszcze bardziej wzajemne szpiegowanie, zazdrość *inter pares*⁷², którzy z drugiej strony wykazują taką inwencję we wzajemnym obdarzaniu się względami, okazywaniu opanowania, subtelności, lojalności, dumy i przyjaźni - ci sami nie są wcale lepsi od drapieżnych bestii spuszczonej z uwięzi, gdy znajdują się na zewnątrz, gdzie zaczyna się nieznane, obczyzna. Tam cieszą się wolnością od wszelkiego społecznego przymusu, w dziczy wynagrodzą sobie napięcie spowodowane długim zamknięciem za ogrodzeniem (*Einfriedigung*) pokoju [*in den Frieden*] wspólnoty, *powracają* do niewinnego sumienia drapieżnych bestii, jako radujące się potwory, które być może dopuściwszy się szeregu straszliwych zbrodni, podpaleń, gwałtów i tortur, odchodzą z gaskonadą i równowagą ducha, jak gdyby były to jedynie młodzieńcze harce, w przekonaniu, że teraz poeci znów na długo będą mieli co opiewać i sławić. W głębi tych wszystkich ras dostojnych (*vornehmen*) nie sposób nie dostrzec owego drapieżnego zwierza, tej wspaniałej *bestii jasnowłosej*, chciwie wypatrującej łupu i zwycięstwa. To, co ukryte na dnie musi co jakiś czas znaleźć upust, bestia musi wyjść na wierzch, musi powrócić do dziczy: - arystokracja (*Adel*) rzymska, arabska, germańska czy japońska, bohaterowie homeryccy, skandynawscy wikingowie - tę potrzebę wszyscy oni odczuwali jednak. To właśnie rasy szlachetne pozostawiły po sobie pojęcie „barbarzyńcy”, gdziekolwiek tylko stanęła ich noga; świadomość tę, a nawet dumę z tego faktu, zdradza ich najwyższa kultura (np. kiedy Perykles w swej sławnej mowie pogrzebowej mówi Ateńczykom: „Nasze męstwo siłą otworzyło drogę ku wszystkim lądom i morzom, wszędzie wznosząc sobie wieczne pomniki dobrego i złego”⁷³). Owo „męstwo” ras szlachetnych, szalone, absurdatne, nagłe w swych przejawach, nieobliczalność, a nawet nieprawdopodobieństwo ich przedsięwzięć - Perykles z dumą podkreśla *ravumia* Ateńczyków - ich obojętność i pogardę dla bezpieczeństwa, ciała, życia, wygod, ich przerażającą wesołość i głębię rozkoszowania się we wszelkiej destrukcji, wszelkiej orgii zwycięstwa i okrucieństwa - wszystko to, dla tych, którzy na tym ucierpieli, składało się na obraz „barbarzyńcy”, „złego wroga”, jak mówią „Gota” czy „Wandala”. Głęboka, lodowata nieufność, jaką wzbudza Niemiec, kiedy tylko staje się potęgą, co widać znowu choćby dzisiaj - to pozostałość owego niewygasłego jeszcze przerażenia, z jakim Europa przez stulecia śledziła szaleństwa jasnowłosej, germańskiej bestii

⁷⁰ Honoré Gabriel Riqueti, hrabia Mirabeau (1749-1791), przedstawiciel Zgromadzenia Narodowego podczas Rewolucji Francuskiej. Przypuszczalnie chodzi o to, iż z powodu niezwykle przyjaznego stosunku do Żydów (przynależał ponoć nawet do tajnych zrzeszeń żydowskich) spotykały go rozmaite przykrości oraz pomówienia (por. Heinrich Graetz, *Volkstümliche Geschichte der Juden*, Breslau 1853-1875, t. III, s. 600, 610 i nast., L'Abbé Lémann, *L'entrée des Israélites dans la société française*, Paris, ks. III, rozdz. 7, a także Thomas Carlyle <*Critical Essays*, 'Essay on Mirabeau'>, który podaje, iż Mirabeau był za młodu poważnie zadłużony u żydowskich bankierów). Od 1790 r. Mirabeau działał jako tajny doradca polityczny króla, mógł się przeto zemścić na wrogach, lecz nie szukał odwetu.

⁷¹ Por. Mt, 5, 44, wyd. cyt., s. 1129.

⁷² „Ludzi równych sobie” (łac.).

⁷³ Tukidydes, *Wojna peloponeska*. Swobodny przekład Nietzschego. W polskim tłumaczeniu Kazimierza Kumanieckiego (Warszawa 1988, ss. 110-111) odnośny fragment brzmi: „Państwo nasze dlatego budzi podziw, że swoją odwagą zmusiliśmy wszystkie morza i lądy, aby stały się nam dostępne, i że wszędzie postawiliśmy wieczne pomniki klęsk przez nas zadanych i dobrodziejstw przez nas wyświadczonych.”

(aczkolwiek pomiędzy dawnymi ludami germańskimi a nami, Niemcami, nie pozostało niemalże żadne pokrewieństwo pojęć, nie mówiąc już o więzach krwi). Raz zwróciłem uwagę na dylemat Hezjoda⁷⁴, gdy wymyślał serię epok kulturowych i próbował wyrazić je w złocie, srebrze i spiżu: ze sprzecznością, którą nastęrczał mu wspaniały, a jednocześnie tak straszny i okrutny świat Homera, nie potrafił sobie poradzić inaczej, jak tylko dzieląc jedną epokę na dwie, które następnie umieścił po sobie - pierwszą jako wiek herosów i półbogów Troi i Teb, tak jak ów świat przetrwał w pamięci rodów szlacheńskich (*vornehmen Geschlechter*⁷⁵), które miały w niej swych przodków; a następnie wiek spiżowy, tak jak ów świat jawił się potomkom sponiewieranych, ograbionych, poniżanych, uprowadzonych i sprzedanych; wiek spiżowy - jak już powiedziano - twardy, zimny, okrutny, bez uczuć i sumienia, który miażdży wszystko i topi we krwi. Gdyby przyjąć, iż faktycznie prawdą było to, co w każdym razie uważano za „prawdę”, iż taki jest oto *sens każdej kultury*, ażeby z drapieżnej bestii - „Człowieka” - wyhodować łagodne i cywilizowane *zwierzę domowe* - wówczas należałoby niewątpliwie uznać wszystkie instynktowne reakcje i instynktowne *ressentiment*, które przyczyniły się do upadku i zagłady rodów szlacheńskich (*vornehmen Geschlechter*) i ich ideałów, za rzeczywiste *narzędzia kultury*; co nie oznacza jednak, że posiadacze owych instynktów sami byli przedstawicielami kultury. Jest bardziej prawdopodobne - nie tylko, ba, dziś to *oczywiste!* - iż było odwrotnie. Posiadacze tych gnębielskich i mściwych instynktów, potomkowie wszystkich europejskich i nieeuropejskich niewolników, zwłaszcza wszelkiej ludzkości przed-aryjskiej - oni to przedstawiają *regres* ludzkości! Owe „narzędzia kultury” są hańbą człowieka, kontrargumentem przeciw samej „kulturze” i źródłem podejrzeń wobec niej! Całkiem słusznie, jeśli kto nie wyzbył się lęku przed tą jasnowłosą bestią (drzemającą) gdzieś w głębi ras dostojnych i ma się na baczności: Lecz któż po stokroć nie wołałby bać się, skoro jednocześnie może i podziwiać, niż *nie* bać się, lecz przy tym stale mieć przed oczyma odrażający widok tego, co nieudacne, skarlłowaciale, w atrofii, zatrute? Czyż nie taki jest *nasz* los? Cóż dzisiaj wywołuje *nasz* wstręt do „Człowieka” - bo to, żeśmy *zapadli* na Człowieka, nie ulega kwestii. *Nie* lęk, lecz raczej fakt, iż Człowiek nie wzbudza już w nas lęku; że to skłębione robactwo „Człowiek” wybiło się na plan pierwszy; iż „Człowiek oswojony”, ta nieuleczalna miernota i przykrość, nauczył się już odczuwać siebie jako cel i szczyt, jako *sens* historii, jako „Człowieka wyższego”; a również i to, że ma pewne prawo czuć się takim, o ile się zdystansował od nadmiaru wszystkiego, co nieudacne, chorowite, znużone, wyczerpane, czym dzisiejsza Europa trącić zaczyna, o ile czuje się przynajmniej względnie udany, przynajmniej zdolny do życia, mówiący życiu „tak”.

12.

Nie tłumię w tym miejscu westchnienia i ostatniej nadziei. Cóż jest dla mnie rzeczą najbardziej nieznośną? Coś, z czym sam nie mogę się uporać i co dusi mnie i mdli? Niezdrowe powietrze! Niezdrowe powietrze! Że coś nieudacznego zbliża się do mnie, że muszę wdychać [zapach] trzewi nieudacnej duszy!... Poza tym ileż można znieść nędzy, niedostatku, niepogody, choroby, mozołu, samotności? W gruncie rzeczy poradźmy sobie ze wszystkim innym, zrodzeni do podziemnej i walecznej egzystencji; raz po raz wydostajemy się na światło [dienne], raz po raz przeżywamy złotą godzinę zwycięstwa, - a potem stajemy, jak w chwili narodzin, twardzi, naprężeni, gotowi do nowego, trudniejszego i dalszego strzału, niczym łuk, który wszelka konieczność wciąż jeszcze mocniej napina. Lecz czasami niech mi będzie wolno (*gönnt mir*) - zakładając, że istnieją boskie zezwolicielki (*Gönnerinnen*), poza dobrem i złem - choć raz spojrzeć, spojrzeć choćby raz jeden na coś doskonałego, w pełni udanego, szczęśliwego, potężnego i triumfującego, co wciąż przejmuje grozą! Na człowieka, który usprawiedliwia [istnienie] *Człowieka*, na jakiś człowieczy łut szczęścia, który dopełnia i wybawia człowieka i pozwala zachować *wiarę w Człowieka*!... Albowiem rzecz się ma następująco: skarlłowacenie i zrównanie człowieka europejskiego skrywa *nasze* największe zagrożenie, gdyż widok ten nuży... Nie widzimy dziś niczego, co chce być większe, przeżywamy, że wszystko będzie się cofać coraz bardziej, stając się jeszcze cieńsze, dobroduszniesze, mądrzejsze, wygodniejsze, przeciętniejsze, bardziej obojętne, chińskie, chrześcijańskie - bez wątpienia Człowiek staje się coraz „lepszy”... Na tym właśnie polega nieszczęście Europy - utraciliśmy lęk przed człowiekiem, utraciliśmy również miłość do niego, szacunek, nadzieję, a nawet naszą wolę, by być człowiekiem. Widok człowieka odtąd nuży - czymże jest dziś nihilizm, jeśli właśnie nie *tym*?... Jesteśmy zmęczeni Człowiekiem...

13.

Zawróćmy jednak: wyjaśnienia wymaga zagadnienie *innego* pochodzenia „dobra”, dobra, jakie wymyślił człowiek *ressentiment*. Nic dziwnego, iż jagnięta mają żal do wielkich ptaków drapieżnych: nie jest to wszelako wystarczający powód, by winić wielkie ptaki drapieżne za to, iż porywają małe jagnięta. A kiedy owe jagnięta mówią między sobą: „Te ptaki drapieżne są złe; a kto najmniej ptaka drapieżnego przypomina, a raczej jest jego przeciwieństwem, jagnięciem - czyż nie jestże on dobrym?”, to nie można niczego zarzucić takiemu ustanowieniu ideału, choćby ptaki drapieżne spoglądały na to nieco szyderczo, a nawet rzekły sobie: „*my* do nich żalu nie mamy, do tych dobrych jagniąt, nawet je kochamy: nie ma nic smaczniejszego od delikatnego jagnięcia.” Wymagać od siły, aby *nie* objawiała się jako siła, jako wola przewycięzania, obalania, panowania, aby nie była pragnieniem wrogów, oporu i triumfów, jest równie niedorzeczne jak żądać od słabości, aby się objawiła jako siła. *Quantum* siły stanowi takie właśnie *quantum* popędu (*Trieb*), woli, działania; w rzeczy samej to nic innego jak tylko sam pęd (*Treiben*), chcenie, działanie, i tylko wskutek zwodniczości mowy (i skamieniałym w niej fundamentalnym błędem rozumu), która wszelkie działanie pojmuje - acz niesłusznie - jako warunkowane przez to, co

⁷⁴ Hezjod, *Prace i dnie*, fragment 143; por. także *Morgenröthe*, aforyzm 189, oraz „Rywalizację Homera” w: *Pisma pozostałe*, Kraków 1993, tłum. Bogdan Baran, ss. 81-92.

⁷⁵ *Geschlecht* z reguły tłumaczymy jako „ród”, niekiedy - w zależności od kontekstu - jako „rasa”.

działa, tj. „podmiot”, wydaje się, iż jest inaczej. I tak samo jak lud oddziela błyskawicę od jej światła, to drugie biorąc za czynność (*Thun*), działanie podmiotu, zwanego błyskawicą, tak też moralność gminu oddziela siłę od przejawów siły, jak gdyby za silnym stał obojętny substrat, który *kiedy wola* objawia siłę lub też nie. Jednak nie ma takiego substratu; za czynnością (*Thun*), działaniem, powstawaniem (*Werden*) nie ma żadnego „bytu” („*Sein*”); „działający” („*der Thäter*”) został jedynie dopowiedziany (*hinzugedichtet*) do czynności - czynność jednak jest Wszystkim. Gmin w gruncie rzeczy podwaja czynność, każąc błyskawicy świecić, w dzianiu widzi czyn (*Thun-Thun*): to samo zdarzenie bierze raz za przyczynę, a raz za skutek. Przyrodnicy wcale nie postępują lepiej, gdy powiadają „siła porusza, siła powoduje”, itp. - cała nasza nauka pomimo swego chłodu i wolności od emocji znajduje się nadal pod zwodniczym czarem mowy i nie pozbyła się jeszcze podrzutków⁷⁶, „podmiotów” (atom jest, na przykład, takim podrzutkiem, podobnie jak Kantowska „rzecz sama w sobie”): nie dziwota, zatem, że tłumione, skrycie tłące się uczucia zemsty i nienawiści wykorzystują tę wiarę dla własnych celów, i w istocie żadnej wiary nie bronią żarliwiej aniżeli tej, iż *silni, jeśli wola*, mogą być słabymi, a ptaki drapieżne jagniętami: - tym samym dają sobie prawo *obwiniania* drapieżników za to, że są drapieżnikami... Kiedy uciskani, sponiewierani, ofiary przemocy przekonują siebie z mściwą chytrą własnej bezsilności: „bądźmy inni niż Żli, bądźmy Dobrzy! A Dobrym jest każdy, kto nie zadaje gwałtu, kto nikogo nie krzywdzi, kto nie napada, kto się nie mści, a zemstę pozostawia Bogu, kto, jak my, pozostaje w cieniu, kto wszelkiemu Złu z drogi schodzi i w ogóle niewiele chce od życia, tak jak my, cierpliwi, pokorni, sprawiedliwi”, to dla tego, kto słucha tego na zimno i bez uprzedzeń - nie znaczy to nic innego jak tylko: „my, Słabi, jesteśmy po prostu słabi; dobrze jest, jeśli nie czynimy nic, *do czego nie jesteśmy dość silni*”. Jednak ten przygnębiający stan rzeczy, ta roztropność najniższego rzędu⁷⁷, którą posiadają nawet owady (udają przecież, że są martwe, aby w obliczu wielkiego niebezpieczeństwa nie robić „zbyt wiele”) - dzięki owemu fałszerstwu i samozakłamaniu bezsilności przydziała się w szaty zrezygnowanej, cichej, cierplivej cnoty, jak gdyby słabość Słabego sama w sobie - tzn. jego *istota*, jego działanie (*Wirken*), jego jedyna, nieuchronna, nieodłączna rzeczywistość (*Wirklichkeit*) - była aktem dobrowolnym, czymś chcianym, z wyboru, *czynem* (*That*), *zasługą*. Człowiek tego rodzaju *musi* wierzyć w „podmiot” - obojętny, obdarzony wolnym wyborem, kieruje nim bowiem instynkt samozachowawczy, samo-afirmacji, w którym zwykło się uświęcać każde kłamstwo. Podmiot (czy też używając mowy potocznej, *duś*) dlatego być może był jak dotąd najlepszą prawdą wiary na ziemi, że dzięki owemu wzniosłemu (sublime) samo-oszukaństwu pozwalał większości śmiertelnych, słabych i ciemionych interpretować samą słabość jako wolność, a ich niemożność bycia kimś innym (*ihr So- und So-sein*) - jako *zasługę*.

14.

Czy ktoś chce może spojrzeć w dół, by wnikać w tajemnicę, jak się *fabrykuje ideały* na ziemi? Kto ma do tego odwagę?... No jazda! Stąd dobrze widać, co dzieje się w tym ciemnym warsztacie. Jedną chwilkę, Panie Wścibski Chojraku: pańskie oczy muszą wprawdzie przywyknąć do tego zwodniczego, migotliwego światła... No! Wystarczy! Niech pan mówi! Co się dzieje tam w dole? Niech pan powie, co widzi pan, człek wiedziony zgubną ciekawością - teraz *ja* posłucham.

- „Nic nie widzę, ale za to tym lepiej słyszę. Jakieś ostrożne, złośliwe, ciche szemranie i poszeptywanie ze wszystkich nisz i kątów. Zdaje mi się, że to kłamstwa; cukrowa słodycz oblepia każdy dźwięk. Kłamstwo przerabia słabość na *zasługę*, bez wątpienia jest tak, jak pan mówił.” -

- Dalej!

- „a bezsilność, która zemsty nie szuka, na «dobro»; trwożliwą nikczemność na «pokorę»; uległość wobec Tych, których się nienawidzi, na «posłuszeństwo» (mianowicie wobec Tego, o którym się mówi, że nakazuje tę uległość - nazywają go Bogiem). Nieszkodliwość słabego, nawet tchórzostwo, którym sówicie jest obdarzony, jego wystawianie pod drzwiami, jego nieunikniony przymus wyczekiwania, otrzymuje tu piękne miano «cierpliwości», zwanej także *cnotą*; owa niemożność dokonania zemsty nazywa się tu poniechaniem zemsty, a może i przebaczeniem («bo [oni] nie wiedzą, co czynią»⁷⁸, my jedynie wiemy, co oni czynią!). Mówi się tu także o «miłości do nieprzyjaciół swoich»⁷⁹ - i poci się przy tym.

- Dalej!

- „Niewątpliwie nędzni są ci fabrykanci plotek i pokątni fałszerze monet⁸⁰, choć kulą się i lgną do siebie dla ciepła - lecz mówią mi, że ich nędza to wybór Boga, który ich wyróżnia, wszak bije się psy, które się najbardziej kocha⁸¹; a może ta nędza jest próbą, testem, nauką, może i czymś więcej, Czymś, co kiedyś zostanie wyrównane i spłacone ogromnymi odsetkami w złości, nie! w szczęściu. Nazywają to «wieczną szczęśliwością».”⁸²

- Dalej!

- „Teraz dają mi do zrozumienia, że nie tylko są lepsi od Możnych, Panów ziemi, których płwociny zlizywać muszą (*nie ze strachu, bynajmniej nie ze strachu! lecz ponieważ Bóg każe czcić wszelką władzę zwierchną*⁸³) - że nie tylko są

⁷⁶ *Wechselbälge* - wedle legend ludowych brzydkie, niekształtne dzieci podrzucane przez złe duchy lub karły.

⁷⁷ Aluzja do Mt, 10, 16, wyd. cyt., s. 1134: „Bądźcie roztropni jak węże [...]”

⁷⁸ Łk, 23, 34, wyd. cyt., s. 1211.

⁷⁹ Por. Mt, 5, 44, wyd. cyt., s. 1129.

⁸⁰ Określenie to zapożyczył od Nietzschego André Gide, wykorzystując je jako tytuł dla swej powieści wydanej w 1926 r.

⁸¹ Por. Ap, 3, 19, wyd. cyt., s. 1400.

⁸² W oryginale *Seligkeit*, podobnie jak w Lutrowskiej Biblii. Aluzja do Mt, 5, 1-11, wyd. cyt., s. 1128.

lepsi, ale «mają lepiej», w każdym razie kiedyś przynajmniej będą mieli. Lecz dość, dość! Już więcej nie zniosę. Niezdrowe powietrze! Niezdrowe powietrze! Ten warsztat, w którym *fabrykuje się ideały* - zdaje się cuchnąć od kłamstw.”

- Nie! Jeszcze chwilę! Nie wspomniał pan jeszcze o majstersztyku tych czarnoksiężników, którzy czerpią przemieniają w biel, mleko i niewinność: - czy nie zauważył pan, co jest szczytem ich wyrafinowania, ich najśmielszym, najsubtelniejszym, najzmyślniejszym i najbardziej obłudnym chwytem? Niech pan słucha! Te piwniczne szczury pełne zemsty i nienawiści - co właściwie robią z tą zemstą i nienawiścią? Czy kiedykolwiek słyszał pan te słowa? Czy przypuszczałby pan, gdyby dać wiarę ich słowom, że otaczają pana sami ludzie [opaniowani przez] *ressentiment*?...

- „Rozumiem, jeszcze raz nastawię uszu (oj! oj! oj! I *zatkam* nos). Teraz dopiero słyszę to, co już tak często mawiali: «My Dobrzy - *jesteśmy Sprawiedliwi*»⁸⁴ - to, czego pragną, nie nazywają zemstą, lecz «*triumfem sprawiedliwości*»⁸⁵; to, czego nienawidzą, to nie ich wróg, o nie! nienawidzą «*bezprawia*», «*bezbożności*»; to, w co wierzą i czego oczekują, to nie nadzieja na zemstę, upojenie się słodką zemstą («*słodsza niż miód*»⁸⁶ nazwał ją już Homer), lecz „zwycięstwo Boga, Boga *sprawiedliwego* nad bezbożnikami”; to, co pozostaje im kochać na ziemi, to nie ich bracia w nienawiści, lecz «bracia w miłości»⁸⁷ - jak powiadają - wszyscy Dobrzy i Sprawiedliwi na ziemi.”

- A jak nazywają to, w czym znajdują pociechę wobec życiowych cierpień - swą fantasmagorię przewidywanej, przyszłej szczęśliwości?

- „Co? Czy dobrze słyszę? Nazywają to «sądem ostatecznym», nadejściem *ich* królestwa, «Królestwa Bożego» - *tymczasem* jednak żyją «w wierze», «w miłości», «w nadziei».”⁸⁸

- Dosyć! Dosyć!

15.

W wierze w co? W miłości do czego? W nadziei na co? Ci Słabi - w rzeczywistości i *oni* chcą stać się kiedyś silni, bez wątpienia, kiedyś ma również nadejść *ich* „królestwo” - u nich zwie się to po prostu „Królestwem Bożym”⁸⁹, jak już wspomniano: we Wszystkim są przecież tak pokorni! Już aby *tego* dożyć, trzeba żyć długo, poza granice śmierci - ba, potrzeba *wiecznego* życia, by przez wieczność powetować sobie w „Królestwie Bożym” owo życie na ziemi „w wierze, w miłości, w nadziei”. Powetować co? Powetować przez co?... Dante, jak mi się zdaje, grubo się pomylił, gdy z zatrważającą naiwnością nad bramą do swych piekieł umieścił napis: „i mnie stworzyła miłość wieczna”⁹⁰. Nad bramą chrześcijańskiego nieba i jego „wiecznej szczęśliwości” lepiej by w każdym razie zabrzmiał napis: „i mnie stworzyła wieczna *nienawiść*” - zakładając, że prawda mogłaby być wypisana nad bramą do kłamstwa! Albowiem co jest szczęśliwością owego raju?... Możliwe, że już odgadliśmy; lecz lepiej będzie, gdy nam to stanowczo poświadczy nieoceniony autorytet w takich sprawach, Tomasz z Akwinu, wielki nauczyciel i święty. „*Beati in regno coelesti*” - powiada łagodnie niczym jagnię - „*videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complacere*.”⁹¹ Lub, jeśli chcecie usłyszeć to w silniejszym tonie, może z ust triumfującego Ojca Kościoła⁹², który swym chrześcijanom odradzał okrutnej rozpusty publicznych spektakli - lecz dlaczego? „Wiarą dostarcza nam o wiele więcej” - powiada w *De Spectaculis*, c. 29 i nast. - „czegoś o *wiele silniejszego*, dzięki zbawieniu czekają nas zupełnie inne radości; zamiast atletów mamy swoich męczenników; chcemy krwi, dobrze, mamy však krew Chrystusa... Lecz pomyślcie tylko co też nas czeka w dniu jego powrotu, jego triumfu!” A teraz

⁸³ Rz, 13, 1, wyd. cyt., s. 1287: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi[...] Kto więc przeciwstawia się władzy - przeciwstawia się porządkowi Bożemu.”

⁸⁴ Fragment oparty na homofonii *gerecht* (sprawiedliwy) oraz *gerächt* (pomszczony), stąd aluzja do Psalmu 34, 16-23, por. wyd. cyt., s. 599. Zob. także Rz, 1, 17, wyd. cyt., s. 1276.

⁸⁵ Ps, 37, 29, wyd. cyt., s. 603.

⁸⁶ *Iliada*, XVIII, w. 109. Por. przekład Ignacego Wieniewskiego (Homer, *Iliada*, Wydawnictwo Literackie, Kraków-Wrocław 1984, s. 392).

⁸⁷ Nawiązanie do I Tes, 1, 3.

⁸⁸ Por. I Kor, 13, 13; I Tes, 1, 3.

⁸⁹ Być może aluzja do Lk, 17, 20-21, wyd. cyt., s. 1203.

⁹⁰ Dante Alighieri, *Boska Komedia*, „Pieśń III, 5-6. Por. przekład Edwarda Porębowicza (Wrocław 1986, s. 16).

⁹¹ Tzn. „błogosławieni w Królestwie Niebieskim oglądać będą tortury potępionych, *ażby jeszcze bardziej mogli doświadczać swej szczęśliwości*”. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, suplement do części III, kwestia XCVII, artykuł I, „Conclusio”. Niektóre wydania pomijają owo „Conclusio”.

⁹² Mowa o Tertulianie (155-220) (Quintus Septimus Florens Tertulianus), którego Nietzsche błędnie nazywa Ojcem Kościoła. Kartagińczyk, po ukończeniu studiów sprawował urząd adwokata. Ponoć pod wpływem widowisk, w których oglądał śmierć prześladowanych chrześcijan, przeszedł na chrześcijaństwo. Autor *Ad martyres*, dzieła, w którym wychwala śmierć męczeńską, *De praescriptione haereticorum*, opisujące sposoby walki z heretykami, *Apologeticum*, o walce z bałwochwalstwem, oraz *De poenitentia*, traktacie skierowanym przeciwko papieżowi Kalistowi I (217-222). Tertulian pod koniec życia odchodzi od Kościoła i przyłącza się do montanistów.

zachwycony jasnowidz kontynuuje: „At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus iudicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot ejus nativitates uno igne haurientur. Quae tunc spectaculi latitudo! Quid admirer! Quid rideam! Ubi gaudeam! Ubi exultem, spectans tot et tantos reges, qui in coelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescerent! Item praesides (namiestnicy prowincji) persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianos liquescentes! Quos praeterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescerent, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant! Etiam poetas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes! Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet vocales (będą mieli lepszy głos, krzycząc jeszcze głośniej) in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo per ignem; tunc spectandus auriga in flammea rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum *insatiabilem* conferre, qui in dominum desaevierunt. „Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuarie filius (jak pokazuje ciąg dalszy, a w szczególności również znane z Talmudu określenie matki Jezusa, Tertulian ma odtąd na myśli Żydów), sabbati destructor, Samarites et daemonium habens. Hic est, quem a Juda redemistis, hic est ille arudine et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur.” Ut talia spectes, *ut talibus exultes*, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec jam habemus quodammodo *per fidem* spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt? (I. Cor. 2, 9) Credo circo et utraque cavea (pierwszy i czwarty rząd lub, zdaniem innych, sceny komiczna i tragiczna) et omni stadio gratiora.”⁹³ - *Per fidem*⁹⁴: oto co napisało.

16.

Czas powoli kończyć. Te dwie *przeciwstawne* wartości „dobre i kiepskie”, „dobre i złe” od tysiącleci wiodą zacięty bój; i jakkolwiek ta druga wartość jest od dawna górą, to nie brakuje wszak miejsc, w których walka ta nie doczekała się rozstrzygnięcia. Można nawet dodać, iż w międzyczasie wspięła się na wyżyny, stając się o wiele głębszą i bardziej uduchowioną: tak że nie ma dziś chyba cechy lepiej charakteryzującej „*naturę wyższą*”, naturę bardziej uduchowioną, aniżeli życie w rozdwojeniu w takim sensie, jako pole walki dla owych przeciwstawieństw. Symbol tej walki, wyrażony w piśmie, które pozostało czytelne w historii człowieka, to „Rzym przeciw Judei, Judea przeciw Rzymowi”: nie było dotąd większego wydarzenia niż ta walka, *takie* postawienie sprawy, *ta* sprzeczność śmiertelnie wrogich przeciwieństw. Rzym dostrzegał w Żydzie coś sprzecznego z naturą, jak gdyby swój przeciwny biegun - monstrum; w Rzymie uważano Żyda za kogoś, komu „dowiedziono nienawiść do całej ludzkości.”⁹⁵ Słusznie, o ile ma się prawo, dobrobyt i przyszłość rodzaju ludzkiego wiązać z absolutnymi (*unbedingt*) rządami wartości arystokracji, wartości Rzymu. A co natomiast sądzili o Rzymie Żydzi? Można to odgadnąć z tysiąca znaków; wystarczy przywołać na pamięć Apokalipsę Jana, ów najdzikszy ze wszystkich opisanych wybuchów zemsty, jaki ma ona na swym sumieniu. (Nie należy zresztą bagatelizować głębokiej

⁹³ Tzn. „Lecz są jeszcze inne spektakle: ów sąd, ostateczny i wieczny, ten dzień nieoczekiwany, a nawet wyśmiewany przez narody, kiedy cały stary świat i wszystko, co zrodził pochłonie jeden ogień. Cóż za rozmaitość widoków! *Co będą wtedy podziwiał? Z czego będą się śmiać? Z czego radował? Z czego cieszył*, kiedy ujrzą tyłu *królów*, wziętych rzekomo do nieba, teraz jęczących w najgłębszej ciemności wraz z tymi, którzy utrzymywali, iż byli świadkami ich apoteozy - i z samym Jowiszem. A kiedy widzę tych namiestników [prowincji], prześladowców imienia Pańskiego, topniejących w płomieniach bardziej nieokiełznanych niż ci, z którymi z furją prześladowali chrześcijan! Kiedy widzę tych mądrych filozofów, którzy wmawiali swym uczniom, iż boga nic nie obchodzi i którzy świadczyli im, że albo nie mamy dusz albo nasze dusze nie powrócą do swych pierwotnych ciał! Teraz palą się oni ze wstydu przed swoimi uczniami, kiedy płoną wraz z nimi. Również poeci drżący przed trybunałem nie Minosa czy Radamantusa, lecz niespodziewanego Chrystusa! Aktorów tragicznych łatwiej będzie usłyszeć, gdyż będą mieli lepszy głos [tzn. krzyczeć będą głośniej] w swej własnej tragedii. Potem aktorów pantomimy łatwo będzie rozpoznać, gdyż z powodu ognia będą zwinniejsi niż zwykle. Dalej ujrzymy powoźnika rydwanu, całego czerwonego w kole płomieni, i atletów, wrzucanych nie do gimnazjów, lecz w ogień. Nawet wtedy nie będę chciał ich oglądać [żywymi = interpolacja Nietzschego, który niepoprawnie odczytuje „vivos” (żywi) zamiast „visos” (widziani)], woląc przyglądać się w *nienasyceniu* tym, którzy w swej furii obrócili się przeciwko Panu. „To on”, wtedy powiem, „ten syn cieśli czy ładacznicy [interpolacja Nietzschego] ten, który zniósł szabas, ten Samarytanin, ten człowiek, który miał diabła. To Jego kupiliście od Judasza, który był bity trzcina i pięściami, którego opluwaliście i poiliście żółcią i octem. To Jego potajemnie wykradli apostołowie, po to, by móc powiedzieć, iż zmartwychwstał, czy też którego ogrodnik usunął, by mu tłum zwiedzających nie stratował sałaty.” Jaki pretor czy konsul czy kwesor czy kapłan pozwoli wam w swej hojności oglądać i *radować się tym wszystkim*? A jednak w pewnym stopniu mamy te rzeczy już *poprzez wiarę*, obecne w wyobrażającym sobie duchu. Dalej, jakich to rzeczy ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce nie zdołało pojąć? (I Kor, 2, 9) Wierzę, że są o wiele przyjemniejsze aniżeli stadion [interpolacja] lub jakkolwiek tor wyścigowy”.

⁹⁴ Tzn. „na moją wiarę”.

konsekwencji chrześcijańskiego instynktu, skoro tę właśnie księgę nienawiści podpisał imieniem apostoła miłości⁹⁶, tego samego, któremu przypisuje się ową Ewangelię, pełną pasji i ekstazy: jest w tym trochę prawdy, aczkolwiek potrzeba było do tego celu sporo literackiego fałszerstwa.) Rzymianie byli wszakże Silni i Dostojni, silniejsi i dostojniejsi nie stąpali dotąd po ziemi, nawet się o tym nie śniło; każda pamiątka po nich, każda inskrypcja zachwyca, przy założeniu, że się odgadnie, co tam jest napisane. Żydzi, przeciwnie, byli ludem kapłanów, [opanowanym przez] *ressentiment par excellence*, obdarzonym niezrównanym geniuszem moralności gminnej; zestawcie tylko narody o podobnych talentach, choćby Chińczyków czy Niemców, z Żydami, aby pojąć, co jest pierwszego, a co piątego sortu. I kto *tymczasem* zwyciężył, Rzym czy Judea? Wszak nie ma najmniejszej wątpliwości: zważ tylko, przed kim kłaniają się dziś w samym Rzymie jako przed ucieleśnieniem wszystkich najwyższych wartości - i nie tylko w Rzymie, ale prawie na połowie kuli ziemskiej, gdziekolwiek człowieka się oswoiło lub chce się oswoić - przed *trzema Żydami*, jak wiadomo, i *Jedną Żydówką* (przed Jezusem z Nazaretu, rybakiem Piotrem, wytwórcą dywanów Pawłem i matką tego, którego na początku zwano Jezusem, o imieniu Maria). To niezwykle godne uwagi: Rzym uległ, bez wątpienia. Renesans przyniósł wprawdzie wspaniałe, niesamowite przebudzenie ideału klasycznego, arystokratycznego (*vornehmen*) systemu wartości dla wszystkich rzeczy: Rzym sam poruszył się jak umrzyk wyrwany z letargu pod naciskiem nowego, żyjącego Rzymu, jaki na nim stanął, który wyglądem przypominał ekumeniczną synagogę i nazywał się „Kościołem”: lecz zaraz znowu zatriumfowała Judea, dzięki owemu na wskroś gminnemu (niemieckiemu i angielskiemu) ruchowi *ressentiment*, który zwie się Reformacją, co pociągnęło za sobą przywrócenie Kościoła - jak również starożytnej, grobowej ciszy klasycznego Rzymu. Jeszcze bardziej zdecydowane i stanowcze zwycięstwo aniżeli wówczas, odniosła Judea nad ideałem klasycznym podczas Rewolucji Francuskiej: resztki politycznej arystokracji (*Vornehmenheit*) Europy we Francji siedemnastego i osiemnastego wieku, załamały się pod [naciskiem] gminnego instynktu *ressentiment* - świat nie słyszał dotąd większego szału radości, bardziej wrzaskliwego zachwyty! Wszelako po środku tego wszystkiego zdarzyła się rzecz najstraszniejsza, najmniej oczekiwana: sam ideał starożytny pojawił się oczom i sumieniu ludzkości, cielesny, otoczony splendorem, i raz jeszcze, silniej, prościej, bardziej przenikliwie niżli kiedykolwiek, przeciwko staremu obłudnemu hasłu *ressentiment*: *pierwszeństwo dla większości*, przeciwko woli zniżania, poniżania, zrównywaniu, upadkowi i rozkładowi człowieka - zabrzmiało hasło przeciwne, straszliwe i porywające: *pierwszeństwo dla najmniej licznych!* Niczym ostatni drogowskaz ku *innej* drodze zjawił się Napoleon⁹⁷, mąż wyjątkowy, najpóźniej zrodzony, a w nim ucieleśniony problem *szlachetnego ideału w sobie* - pomyślcie tylko, co to za problem: Napoleon, ta synteza Nie-człowieka (*Unmensch*) i Nad-człowieka (*Übermensch*)⁹⁸...

17.

- Czy to już po wszystkim? Czy największą ze wszystkich sprzeczności ideału odłożono tym samym *ad acta* po wsze czasy? Czy tylko odłożono na później, na czas nieokreślony?... Czy nie będzie musiał kiedyś raz jeszcze nastąpić wybuch starego pożaru, jeszcze straszliwszy, dłużej gotowany? Co więcej: czyż nie *tego* powinniśmy sobie z całych sił życzyć? a nawet chcieć? nawet popierać?... Ktokolwiek, tak jak moi czytelnicy, zacznie teraz rzecz rozważać i przemyślać, ten nie prędko dojdzie do końcowych wniosków - a to wystarczy, bym sam doznał do końca, zakładając, że od dawna jest dość oczywiste, czego *chcę*, co *chcę osiągnąć* tym niebezpiecznym hasłem, wypisanym na grzbiecie mej ostatniej książki, *Poza dobrem i złem... nie oznacza to bynajmniej „Poza dobrem i kiepskim”*.

⁹⁵ Fragment z Tacyta (*Roczniki* XV, 44), który mówi o chrześcijanach, iż „udowodniono im nie tyle zbrodnię podpalania, ile nienawiść ku rodzajowi ludzkiego”. (*Wybór pism*, tłum. Seweryn Hammer, Wrocław 1956, s. 194). Fragment ten pojawia się wcześniej u Nietzschego w *Morgenröthe*, aforyzm 63. W *Dziejach* (V, 5) czytamy natomiast, iż u „Judejczyków panuje niewzruszona wierność, pełna gotowości litość, lecz przeciw wszystkim obcym wroga nienawiść”. (*Wybór pism*, ss. 282-283).

⁹⁶ Por. J, 13, 23.

⁹⁷ Na temat Napoleona por. *Die Geburt der Tragödie* (*Narodziny tragedii*) 18, *Menschliches, Allzumenschliches* 164, *Morgenröthe* 109, 245, 298, 549, *Die Fröhliche Wissenschaft* 23, 282, 362, *Götzen-Dämmerung* (*Zmierzch bogów*) IX 45, 45, 48, 49, *Der Wille zur Macht* (*Wola mocy*) 27, 104, 544, 751, 829, 877, 975, 1017, 1018, 1026.

⁹⁸ Być może ideę połączenia bestii (*Unmensch*) i nadczłowieka czy boga (*Übermensch*) Nietzsche zapożycza od Arystotelesa z „Polityki” I, 12: „Kto nie potrafi żyć w społeczności, albo wcale jej nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest obywatelem, ale jest albo bestią, albo bogiem” (tłum. L. Piotrowicza, Warszawa 1964). Nietzsche nawiąże do tego porównania w *Götzen-Dämmerung*, I, 3. Pojęcie *Übermensch* w literaturze niemieckiej po raz pierwszy pojawia się w *Fauście* Goethego (część 1, wiersz 491), tamże również w osobliwym kontekście pojawia się określenie *Unmensch* (zob. wiersz 3349). Por. także *Der Wille zur Macht*, IV, 470. *Unmensch* jako symbol bestii, egoisty i nie-Człowieka odgrywa ważną rolę w filozofii Stirnera, por. *Jedyny i jego własność*, tłum. Joanna i Adam Gajlewiczowie, BKF, Warszawa 1995, *passim*.

* * *

Przypis. Korzystam z okazji, jaką daje mi ta rozprawa, aby publicznie i formalnie wyrazić życzenie, jakiemu dotąd dawałem wyraz w przygodnych rozmowach z uczonymi: to mianowicie, ażeby jakiś fakultet filozoficzny przysłużył się wspieraniu badań nad *historią moralności*, rozpisując konkurs z nagrodami na najlepszą rozprawę w tej dziedzinie - być może niniejsza książka posłuży jako silny impuls w tym kierunku. W związku z taką możliwością, podnoszę następującą kwestię, która zasługuje na uwagę filologów i historyków, jak również uczonych filozofów z zawodu:

„Jakich wskazówek udziela lingwistyka, zwłaszcza badania etymologiczne, jeśli idzie o historię rozwoju pojęć moralnych?”

- Z drugiej strony, rzeczą równie istotną jest zachęcić do udziału w dyskusji nad tymi zagadnieniami (o wartości dotychczasowych systemów wartościowania) fizjologów i ludzi medycyny: przy czym rolę adwokatów i mediatorów można by pozostawić zawodowym filozofom, kiedy już uda im się przekształcić owe zrazu tak napięte i oziębłe stosunki pomiędzy filozofią, fizjologią i medycyną w najserdeczniejszą i najbardziej owocną wymianę. Faktycznie wszystkie tablice wartości, każde „powinieneś” („*du sollst*”), znane historii czy badaniom etnologicznym, trzeba poddać przede wszystkim objaśnieniom i interpretacjom [o charakterze] *fizjologicznym*, raczej niż *psychologicznym*; podobnie wszystkie czekają na krytykę ze strony nauki medycznej. Pytanie: jaką ma wartość ta czy inna tablica wartości lub „moralność”? trzeba postawić w różnych perspektywach; mianowicie nie dość subtelności, gdy pytamy o „wartość w jakim celu?” Na przykład coś, co niezaprzeczalnie miałoby wartość ze względu na szczególną długowieczność rasy (lub polepszenie jej zdolności przystosowawczych do danego klimatu czy zachowania największej liczebności), nie miałoby bynajmniej podobnej wartości, gdyby chodziło o wykształcenie silniejszego typu. Dobro większości i dobro mniejszości to przeciwstawne punkty widzenia na wartość: uznanie pierwszego za *sam w sobie* stojący wyżej w hierarchii wartości pozostawiamy naiwności angielskich biologów... *Wszystkie* nauki muszą odtąd utorować drogę przyszłemu zadaniu filozofów: zadaniu interpretowanemu w ten sposób, iż filozof ma rozwiązać *problem wartości*, iż sam musi określić *hierarchię wartości* (*Rangordnung der Werthe*).

Rozprawa II
„Wina”, „złe sumienie”⁹⁹ i zagadnienia pokrewne

1.

Wyhodować zwierzę, które może składać obietnice - czyż nie jest to właśnie owym paradoksalnym zadaniem, które natura postawiła sobie względem Człowieka? czy nie jest to właściwy problem Człowieka?... Fakt, iż problem ten w dużym stopniu został rozwiązany musi tym bardziej zdumiewać tego, kto potrafi w pełni docenić siłę przeciwną, *zapominanie* (*Vergesslichkeit*). *Zapominanie* to nie zwykła *vis inertiae*, jak sądzą ludzie powierzchowni, ale raczej aktywna zdolność tłumienia, pozytywna w najściślejszym sensie tego słowa, której należy przypisać, iż to, co przeżywamy, doświadczamy, wchłaniamy w siebie, nie zakłóca naszej świadomości w stanie trawienia (można by to nazwać „wduchawianiem”) bardziej aniżeli cały ten po tysiącokroć złożony proces żywienia naszego ciała, tak zwane „wcielanie”. Na chwilę zamknąć drzwi i okna świadomości; nie przejmować się zgiełkiem i walką, w jakich nasze podziemie służebnych organów pracuje dla siebie i przeciw sobie; nieco spokoju, odrobina *tabula rasa* świadomości, by zrobić miejsce dla czegoś nowego, przede wszystkim dla szlachetniejszych funkcji i funkcjonariuszy, dla zarządzania, przewidywania, określania z góry (nasz organizm bowiem urządzony jest oligarchicznie) - taki jest pożytek z tego, jak powiedziałem, aktywnego *zapominania*, przypominającego strażniczkę czy też opiekunkę ładu duchowego, spokoju, etykiety: z czego od razu widać, jak dalece nie byłoby szczęścia, wesołości, nadziei, dumy, *teraźniejszości* bez *zapominania*. Człowieka, w którym popsuł się ów aparat do tłumienia i więcej nie działa, można przyrównać (i nie tylko przyrównać) do dyspeptyka; z niczym nie może się „załatwić”... A właśnie to z konieczności *zapominalskie* zwierzę, u którego *zapominanie* stanowi siłę, formę *silnego* zdrowia, wyhodowało sobie zdolność przeciwną, pamięć, z pomocą której *zapominanie* można w niektórych przypadkach zawiesić - mianowicie w tych, w których trzeba złożyć obietnicę: stąd nie jest to bynajmniej jedynie bierna niemożność-pozbycia-się raz wyrzutu wrażenia, nie tylko niestrawność raz danego w zastaw słowa, z którym nie sposób się załatwić, lecz aktywne-*poniechanie*-uwolnienia-się-od, nieustanne chcenie tego, co raz chciane, prawdziwa *pamięć woli*: tak że pomiędzy pierwotne „chcę”, „zrobię” i faktyczne wyładowanie woli, jej *akt*, można spokojnie wstawić świat rzeczy nowych i obcych, okoliczności, a nawet sam *akt woli*, bez zrywania tego długiego łańcucha woli. Czegóż to jednak do tego wszystkiego potrzeba! Ażeby móc w tej mierze rozporządzać swą przyszłością, Człowiek musiał wpierw nauczyć się rozróżniać zdarzenia konieczne od przypadkowych, myśleć przyczynowo, to, co odległe przewidywać i widzieć jako *teraźniejsze*, pewnie ustalać, co jest celem, a co doń środkiem, w ogóle umieć liczyć i rachować - wprzód jednak Człowiek sam musi stać się *obliczalny, systematyczny, konieczny*, również we własnym wyobrażeniu, aby w końcu w taki sposób, jak czyni to składający obietnicę, móc zaręczyć za siebie jak za swoją *przyszłość*!

2.

Takie są właśnie długie dzieje pochodzenia odpowiedzialności. Owo zadanie, ażeby wyhodować zwierzę, które może składać obietnice, zawiera w sobie - jak już pojęliście - jako warunek wstępny i przymiarzkę bliższe zadanie, by wpierw uczynić Człowieka w pewnym stopniu niezbędnym, jednolitym, równym wśród równych, systematycznym i w konsekwencji obliczalnym. Cały ogrom pracy tego, co nazywam „moralnością obyczaju” (*Sittlichkeit der Sitte*) (por. *Morgenröthe*, s. 15 i nast., 20 i nast., 23 i nast.¹⁰⁰), rzeczywista praca Człowieka nad sobą samym w najdłuższej epoce rodzaju ludzkiego, cała jego praca *prehistoryczna* - pomimo towarzyszącej jej bezwzględności, tyranii, tępoty i idiotyzmu - znajduje swój sens i wielkie uzasadnienie w tym, iż za pomocą moralności obyczaju i społecznego kaftana bezpieczeństwa Człowieka uczyniono rzeczywiście obliczalnym. Jeśli postawimy się natomiast na końcu tego nadzwyczajnego procesu, tam, gdzie dojrzewają owoce drzewa, gdzie społeczeństwo i jego moralność obyczaju odkrywają w końcu to, czemu służyły tylko za środek, to jako najdojrzalszy owoc na tym drzewie znajdziemy *samowładne indywiduum*, równe tylko sobie samemu, które uwolniło się od moralności obyczaju, autonomiczne, ponad-etyczne indywiduum (albowiem „autonomiczny” i „moralny” wzajemnie się wykluczają), słowem, odkryjemy człowieka z jego własną, niezależną, trwałą wolą, który ma *prawo składać obietnicę* - a w nim dumną, w każdym mięśniu drgającą świadomość tego, co tu ostatecznie zostało zdobyte i w nim ucieleśnione, prawdziwa świadomość mocy i wolności, uczucie doskonałości Człowieka (*ein Vollendungs-Gefühl des Menschen*) w ogóle. Ten wyzwoleniec, który rzeczywiście może składać obietnice - ten pan *wolnej woli*, ten samowładca - jakże miałby nie wiedzieć, iż jest wyższy ponad wszystko, czemu nie wolno obiecywać czy ręczyć za siebie; iż wzbudza tyle zaufania, strachu i szacunku (a „zasługuje” wszakże na wszystkie trzy); iż jemu, z jego panowaniem nad sobą, powierzono nieodwołalnie również panowanie nad przypadkiem, nad naturą i nad wszystkimi mniej niezawodnymi stworzeniami o słabszej woli? Człowiek „wolny”, właściciel trwałej niezłomnej woli, ma w tym posiadaniu również własną *miarę wartości*: oceniając innych z własnej perspektywy - szanuje lub pogardza. I tak jak nieodzownie szanuje sobie równych, silnych i niezawodnych (którym *wolno* obiecywać), to jest każdego, kto obiecuje jak samowładca, z oporami, rzadko, z ociąganiem, skąpiąc zaufania, kto ufając *wyróżnia*, który daje swoje słowo jako Coś, na czym zawsze można polegać, gdyż jest dość silny, aby go dotrzymać, wbrew wszelkim wypadkom, a nawet „wbrew losowi”: równie niezawodnie będzie miał w zanadru

⁹⁹ Termin przypuszczalnie zapożyczony z Tomasza z Akwinu (*Summa Theologiae*, 1a. 2ae, kwestia 19, art. 5 i 6).

Pojawia się również wielokrotnie u Lutra (np. *Tischreden*, Weimar 1921, t. 3, ss. 471-472; *Werke*, Weimar 1927, t. 17, s. 500).

¹⁰⁰ Część I, aforyzmy: 9, 14, 16.

kopniaka dla smukłych lekkoduchów¹⁰¹, którzy obiecują, choć nie mają prawa, i różgę dla kłamcy, który łamie swe słowo, gdy tylko otworzy usta. Owa dumna świadomość niezwykłego przywileju *odpowiedzialności*, świadomość rzadkiej wolności, tej władzy nad sobą i losem przeniknęła go do głębi i stała się instynktem, instynktem dominującym: - jak nazwie on ów dominujący instynkt, zakładając, że musi znaleźć nań słowo? Bez wątpienia Człowiek samo-władczy nazwie go swym *sumieniem*...

3.

- Swym sumieniem?... Z góry można odgadnąć, iż to pojęcie „sumienie”, które napotykamy tutaj w jego najwyższej i niemal szokującej postaci, ma za sobą długie dzieje i przemiany. Móc za siebie ręczyć i to z dumą, a przeto *móc sobie powiedzieć Tak* - to, jak mówiłem, dojrzały owoc, lecz także owoc *późny*: - jakże długo musiał ów owoc, cierpki i kwaśny, wisieć na drzewie! A jeszcze dłużej trzeba było czekać, żeby go zobaczyć - nikt nie ważył się go obiecywać, choć pewne jest, że wszystko w tym drzewie gotowe było właśnie do jego wydania! - „W jaki sposób wyrabia się Zwierzęciu-Człowiekowi pamięć? Jak w ten po części tępy, po części zaś bezmyślny, nieuważny umysł, to ucieleśnione zapominanie, wtłoczyć Coś, co pozostanie obecne?”... Tego odwiecznego problemu, jak może się zdawać, nie rozwiązano wcale przy pomocy subtelnych odpowiedzi i środków; być może nie ma w pradziejach człowieka nic bardziej strasznego i niesamowitego aniżeli jego *mnemotechnika*. „Naznacza się ogniem to, co ma zostać w pamięci: tylko to, co nie przestaje *boleć*, pozostaje w pamięci” - oto zasada naczelną najstarszej (niestety również najdłuższej istniejącej) psychologii na ziemi. Chciałoby się nawet rzec, że gdziekolwiek jeszcze obecnie istnieje na ziemi uroczystość, powaga, tajemnica, ponure barwy w życiu człowieka i narodu, *tam pozostało jeszcze coś z tej straszliwości*, z jaką niegdyś wszędzie na ziemi składano obietnice, przyrzekano, ślubowano: przeszłość, ta najdłuższa, najgłębsza, najtwardsza przeszłość, owiewa nas i w nas wzbiera, ilekroć stajemy się „poważni”. Nie obydwało się nigdy bez krwi, tortur i ofiar, ilekroć Człowiek pragnął stworzyć sobie pamięć; najstraszliwsze ofiary i zastawy (do których należą ofiary z pierworodnych), najokropniejsze okaleczenia (na przykład kastracje), najokrutniejsze formy rytualne wszystkich kultów religijnych (a najniższym fundamentem wszystkich religii są systemy okrucieństw) - wszystko to ma swoje źródło w owym instynkcie, który odkrył, iż ból jest najpotężniejszym środkiem zaradczym mnemoniki. W pewnym sensie dotyczy to także wszelkiego ascetyzmu: pewne idee mają pozostać niezatarte, wszechobecne, niezapomniane, „zafiksowane” (*fix*), celem zahipnotyzowania całego systemu nerwowego i intelektualnego poprzez te „zafiksowane idee” - a te ascetyczne procedury oraz style życia służą jako środek do tego, aby uwolnić te idee od konkurencji wszystkich pozostałych idei, ażeby uczynić je „niezapomnianymi”. Im gorzej było „z pamięcią” u ludzkości, tym straszliwsze pojawiały się zwyczaje; zwłaszcza surowość praw karnych ukazuje miarę trudności, jakie musiała pokonać, by przezwyciężyć zapominanie, i utrwalić (*gegenwärtig zu erhalten*) w umysłach tych niewolników nastroju i chwilowych pragnień kilka prymitywnych wymogów życia społecznego. My, Niemcy, z pewnością nie uważamy się za naród szczególnie okrutny i twardego serca, a jeszcze mniej za szczególnie frywolny i żyjący z dnia na dzień; lecz wystarczy przyjrzeć się naszym dawnym kodeksom karnym, by się przekonać, jak trudno było na ziemi wyhodować „naród myślicieli” (przez co mam na myśli *ten* naród Europy, gdzie wciąż znaleźć można maksimum zaufania, powagi, braku smaku i rzeczowości - właściwości, które dają mu prawo hodowania wszelkiej maści mandarynów Europy). Owi Niemcy wyrabiali sobie pamięć za pomocą straszliwych środków, by zapanować nad swymi niskimi, gminnymi instynktami i brutalnym chamstwem: pomyślcie o dawnych niemieckich karach, na przykład kamienowaniu (sama legenda spuszcza kamień młyński na głowę winowajcy), łamaniu kołem (wynałazek własny i specjalność niemieckiego geniuszu w dziedzinie kar!), wbijaniu na pal, rozrywaniu i trawieniu końmi („ćwiartowaniu”), gotowaniu przestępcy w oleju lub winie (jeszcze w czternastym i piętnastym wieku), ulubionym obdzieraniu ze skóry („darcie pasów”), wycinaniu mięsa z piersi, i oczywiście smarowaniu złoczyńcy miodem i pozostawianiu go na pastwę muchom w słonecznej spiekocie. Za pomocą takich obrazów i procedur w końcu zachowa się w pamięci pięć, sześć takich „nie chcę”, w związku z którymi złożono *obietnicę*, by cieszyć się korzyściami życia w społeczeństwie - i rzeczywiście! z pomocą tego rodzaju pamięci doszło się wreszcie do „rozumy”! Ach, rozum, powaga, opanowanie, cała ta ponura rzecz zwana refleksją, wszystkie te przywileje i wspaniałe okazy (*Prunkstücke*) człowieka: jakże drogo trzeba je było okupić! ileż krwi i zgrozy legło u podstaw wszystkich „dobrych rzeczy”!...

4.

Jak tedy przyszła na świat owa druga „ponura rzecz”, świadomość winy, całe to „złe sumienie”? I tak oto powracamy do naszych genealogów moralności. Powiem raz jeszcze - czy może jeszcze tego nie mówiłem? - są nic nie warci. Na pięć piędzi długie, ich własne, jedynie „współczesne” doświadczenie; żadnej wiedzy ani woli poznania przeszłości; jeszcze mniej instynktu historycznego, tak tu niezbędnego „drugiego wzroku” - a jednak parają się dziejami moralności: rzecz jasna musi to całkiem słusznie doprowadzić do rezultatów, które rozmiągają się z prawdą. Czy tym dotychczasowym genealogom śniło się choćby raz, iż na przykład owo główne pojęcie moralności „*Schuld*” [wina] ma swój rodowód w bardzo materialnym pojęciu „*Schulden*” [być dłużnym]? Lub że kara, jako *odpłata* (*Vergeltung*), rozwinęła się zupełnie niezależnie z wszelkiego założenia wolności czy niewolności woli? - i to do tego stopnia, że potrzeba wprawdzie zawsze *wyższego* stopnia uczłowieczenia, ażeby zwierzę „Człowiek” nauczyło się robić o wiele bardziej prymitywne rozróżnienia pomiędzy „umyślny”, „niedbały”, „przypadkowy”, „poczytalny” i ich przeciwieństwami, i brać je pod uwagę przy wymierzaniu kary. Owa myśl, obecnie tak tania i pozornie tak naturalna i nieuchronna, która aby wyjaśnić, w jaki sposób powstało na ziemi poczucie sprawiedliwości, musiała podsunąć twierdzenie, iż „przestępca zasługuje na karę, *gdyż* mógł postąpić inaczej”, [ta myśl] jest w istocie rzeczy niezwykle późną, a nawet wyrafinowaną formą ludzkiego osądzania i wnioskowania. Kto

¹⁰¹ W oryginale: dla *schächtige Windhunde* czyli w zasadzie dla dandysów.

umieszcza ją u początków, ten zabiera się do psychologii starożytnej ludzkości niezgrabnymi palcami. Przez niemalże całe dzieje ludzkości kary wymierzano nie *dlatego*, że uznano złoczyncę odpowiedzialnym za jego czyn, a więc *nie* z założenia, że winny podlega karze, lecz raczej - jak to teraz jeszcze rodzice karzą swe dzieci - z gniewu na poniesioną szkodę, z gniewu zwróconego przeciw szkodnikowi, kontrolowanego wszak i modyfikowanego przez ideę, że każda szkoda ma swój *równoważnik* i rzeczywiście da się wynagrodzić, choćby poprzez *ból* szkodnika. Skąd bierze swą moc ta prastara, głęboko zakorzeniona, i być może nie dająca się już wykorzenić idea równoważności szkody i bólu? Już to wyjawilem: ze stosunku umowy pomiędzy *wierzycielem* i *dłużnikiem*, który jest tak stary jak same „podmioty prawne” i ze swej strony odsyła nas do podstawowych form kupna, sprzedaży, wymiany, handlu i gospodarki.

5.

Wszelako zdanie sobie sprawy z tych stosunków umowy budzi - jak można się spodziewać z tego, o czym już nadmieniliśmy - rozmaite podejrzenia i sprzeciw przeciwko starożytnej ludzkości, która stworzyła je lub na nie zezwoliła. Tu właśnie *składa się obietnica*; tu właśnie chodzi o to, aby Temu, kto obiecuje, wytworzyć pamięć; tu właśnie, jak podejrzewam, jest miejsce na bezwzględność, zgrozę, ból. Dłużnik, chcąc wzbudzić zaufanie w swą obietnicę zwrotu należności, aby zaręczyć za powagę i świętość owej obietnicy, aby własnemu sumieniu wpoić konieczność zwrotu należności jako obowiązek, powinność - na wypadek, gdyby przyszło mu nie zapłacić, zgodnie z umową daje wierzycielowi w zastaw Coś, co wciąż jeszcze „posiada”, co ma w swej mocy, na przykład swoje ciało lub swą żonę, swoją wolność lub też swe życie (lub, tam gdzie decydują o tym względy religijne, nawet życie pozagrobowe, zbawienie duszy, w końcu nawet spokój w grobie: jak w Egipcie, gdzie zwłoki dłużnika przed wierzycielem nawet w grobie nie zaznały spokoju - a wszakże spokój ten miał pewne znaczenie właśnie u Egipcjan). W szczególności jednak wierzyciel mógł ciało dłużnika w dowolny sposób hańbić i maltretować, na przykład wyciąć z niego tyle, ile zdawało się odpowiadać wielkości długu: - i z tego punktu widzenia dość wcześnie i wszędzie istniały dokładne, niekiedy przeraźliwie precyzyjne oszacowania, *na mocy prawa* obowiązujące oszacowania na poszczególne członki i części ciała. Uważam to już za postęp i dowód swobodniejszej, bardziej wspaniałomyślniej, bardziej *rzymskiej* interpretacji prawa, kiedy rzymskie prawodawstwo Dwunastu Tablic wyrokuje, że jest rzeczą obojętną, czy w takim wypadku wierzyciel wykroi mniej czy więcej, „*si plus minusve secuerunt, ne fraude esto*”¹⁰². Wyjaśnijmy sobie logikę całej tej kwestii rekompensowania strat, wydaje się ona dość dziwna. Równoważność owa dana jest w tym, że zamiast korzyści bezpośrednio równoważącej szkodę (a więc, zamiast wyrównania w postaci pieniędzy, ziemi, wszelkiego rodzaju mienia), przyznaje się wierzycielowi pewnego rodzaju *przyjemność* jako rekompensatę i wyrównanie - przyjemność w postaci prawa bezmyślnego wyżycia się nad bezsilnym, przyjemność „*de faire le mal pour le plaisir de le faire*”¹⁰³, radość zadawania gwałtu: radość, którą ceni się tym wyżej, im podlejsza i niższa pozycja społeczna wierzyciela, i która łatwo może wydać mu się najwyborniejszym kąskiem, ba, przedsmakiem wyższej pozycji społecznej. Dzięki karze wymierzonej dłużnikowi, wierzyciel ma swój udział w *prawach panów*: wreszcie i jemu przypada ów wzniosły przywilej pogardzania i znęcania się nad kimś „gorszym” („*Untersich*”), lub przynajmniej - kiedy rzeczywista możliwość karania, wymierzenia kary, przekazana już została „władzom zwierzchnim” - *ogłdania*, jak się dłużnikiem pogardza i jak się go maltretuje. Wyrównanie polega więc na dopuszczeniu do okrucieństwa oraz egzekwowaniu doń prawa.

6.

W tej sferze więc, w sferze zobowiązań prawnych, ma swe źródło świat pojęć moralnych: „winy”, „sumienia”, „obowiązku”, „świętości obowiązku” - ich początkowi, podobnie jak początkom wszystkiego, co wielkie na ziemi, towarzyszył obfity i długi upust krwi. I czyż nie powinniśmy dodać, iż ów świat w istocie rzeczy nigdy do końca nie pozbył się zapachu krwi i tortur? (Nawet u starożytnego Kanta imperatyw kategorii traci okrucieństwem...¹⁰⁴) Podobnie i tutaj po raz pierwszy doszło do niesamowitego i być może nierozzerwalnego szczepienia pojęć „winy i cierpienia”. Zapytajmy raz jeszcze: w jakim stopniu cierpienie może rekompensować „długi” (*Schulden*)? A w takim, w jakim *zadawanie* cierpienia stanowi najwyższą formę przyjemności, i w jakim poszkodowany za stratę oraz przykrość z powodu straty, otrzymywał w zamian niezwykłą rozkosz: *zadawanie* cierpień - prawdziwą *ucztę*, Coś, co - jak mówiłem - tym bardziej jest w cenie, im bardziej klóci się z rangą i pozycją społeczną wierzyciela. Wszystko to przypuszczenia: albowiem zgłębić takie podziemne rzeczy to rzecz trudna, nie mówiąc już o tym, że niemiła; a ktoś, kto niezdarnie próbuje wtrącić tu pojęcie „zemsty” wgląd swój jeszcze bardziej zakrywa i zaciemnia zamiast rozjaśniać (sama zemsta wiedzie nas wszakże z powrotem do tego samego

¹⁰² Tzn. „Bez względu na to, czy odcięli więcej czy mniej, nie należy uważać tego za przestępstwo”. *Lex duodecim tabularum*, Tablica III, fragment 6. We współczesnych wydaniach w tekście widnieje często zmiana. Zamiast „ne” pojawia się „se” (=sine): „Bez względu na to, czy wycięli mniej czy więcej, niechaj to zrobią rzetelnie”.

¹⁰³ Prosper Mérimée, *Lettres à une inconnue* (Paris, 1874), I, 8: „[Wiedź także, iż nic nie jest bardziej powszechne, niż] czynić zło dla przyjemności czynienia zła.” Cały fragment w oryginale francuskim przytaczany przez Nietzschego w *Menschliches, Allzumenschliches*, część 1, aforyzm 50.

¹⁰⁴ Na temat okrucieństwa por. *Menschliches, Allzumenschliches* 101, *Morgenröthe* 18, *Jenseits von Gut und Böse* 55, 229, 230.

problemu: „jak zadawanie cierpienia może stanowić zadośćuczynienie?”). Kłóci się, jak mi się zdaje, z delikatnością, a tym bardziej obłudą (*Tartüfferie*) oswojonych zwierząt domowych (to znaczy ludzi współczesnych, to znaczy nas), uświadomienie sobie z całą mocą, w jakim stopniu okrucieństwo stanowiło wielką ucztę starożytnej ludzkości, ba, składnik i domieszkę prawie każdej radości; z drugiej strony, jakże naiwna i niewinna jawi się ich potrzeba okrucieństwa, jak zasadniczo właśnie „bezinteresowna złość” (czy - by użyć słów Spinozy - *sympathia malevolens*) uchodzi u nich za normalną właściwość człowieka: a tym samym za Coś, czemu sumienie całym sercem mówi „tak”. Przenikliwsze oko byłoby w stanie jeszcze dziś dostrzec wiele z tych najdawniejszych i podstawowych uciech człowieka; w *Jenseits von Gut und Böse* s. 120 i nast.¹⁰⁵ (wcześniej w *Morgenröthe* I, s. 24 i nast., 72 i nast., 103 i nast.¹⁰⁶) wskazałem przezornie palcem na stałe uduchowianie się i „deifikację” okrucieństwa, które przewija się przez całe dzieje kultury wyższej (i w pewien istotny sposób nawet ją stanowi). W każdym razie nie tak dawno temu nie sposób było sobie wyobrazić książęcego wesela lub ludowego święta w wielkim stylu bez egzekucji, tortur czy może *auto da fe*, a także domu arystokraty bez istot, na których można było bez skrupułów wyładować złość lub im okrutnie dokuczyć (wystarczy przypomnieć sobie Don Kiszota na dworze księżnej¹⁰⁷: dziś czytamy całego Don Kiszota z gorzkim smakiem w ustach, niemal cierpiąc przy tym, przez co autorowi oraz jego współczesnym wydaliłoby się bardzo dziwni i niezrozumiali. Oni czytali go z czystym sumieniem jako najweselszą z książek, zaśmiewając się przy niej do rozpuku.) Oglądać cierpienie jest miło, zadawać cierpienie jeszcze milej - jest to twarda zasada, lecz stara, potężna, ludzka, nazbyt ludzka, pod którą zresztą i małpy by się podpisały: mówi się wszakże, że w wymyślaniu dziwacznych okrucieństw są człowieka godnym poprzednikiem i, by tak rzec, stanowią do niego „preludium”. Bez okrucieństwa nie ma uczt: tak ucza najdawniejsze i najdłuższe dzieje ludzkości - a kara ma w sobie wiele z uczowania!

7.

A tak na marginesie, nie mam wcale ochoty dostarczać naszym pesymistom świeżej wody na ich rozklekotany i skrzypiący młyn przesytu życiem; wprost przeciwnie, trzeba wyraźnie podkreślić, że w czasach, gdy ludzkość nie wstydziła się jeszcze swego okrucieństwa, życie na ziemi było weselsze niż dzisiaj, w epoce pesymistów. Niebo zawsze posepniało nad Człowiekiem w takim samym stopniu, w jakim wzrastało poczucie wstydu z tego, że jest się Człowiekiem. Znużone, pesymistyczne spojrzenie, nieufność wobec zagadki życia, lodowate „Nie” obrzydzenia do życia - nie są to znaki najgrzeszniejszej (*bösesten*) epoki rodzaju ludzkiego: te wychodzą na światło dzienne, niczym roślinność bagienna, którą są tam, gdzie jest bagno, gdzie ich miejsce - mam na myśli owo chorobliwe wydelikacenie i umoralnianie, za sprawą których zwierzę „Człowiek” nauczyło się w końcu wstydzić wszystkich swych instynktów. Na drodze do tego, aby stać się „aniołem” (by nie użyć mocniejszego słowa) Człowiek wyhodował sobie ów zepsuty żołądek i obłożony język, wskutek czego nabył wstrętu nie tylko do radości i niewinności zwierząt, lecz samo życie stało się dlań czymś niesmacznym, do tego stopnia, że z odrazy przed samym sobą co jakiś czas zatyka sobie nos i wraz z papieżem Innocentym Trzecim pełen dezaprobaty sporządza katalog własnych obrzydliwości („nieczyste poczęcie, ohydne odżywianie w łonie matki, grzeszność materii, z której człowiek się rozwija, okropny smród, wydzielanie śliny, uryny i kału”)¹⁰⁸. Obecnie, gdy cierpienie musi stawać w szyku jako pierwszy z argumentów przeciwko istnieniu, jako jego najgorszy znak zapytania, dobrze jest przypomnieć sobie czasy, gdy sądzono odwrotnie, gdyż nie umiano obejść się bez zadawania cierpienia i dostrzegano w nim urok pierwszej rangi, pewną zwodniczą przynętę na życie. Być może wówczas ból - mówię to ludziom delikatnym na pociechę - nie był jeszcze aż tak dotkliwy jak dzisiaj; przynajmniej do takiego wniosku może dojść lekarz, lecząc poważny wewnętrzny stan zapalny u Murzyna (jako przedstawiciela człowieka prehistorycznego), który najlepiej zorganizowanego Europejczyka doprowadziłby do rozpacz; Murzynowi zaś nie szkodzi wcale. (Krzywa ludzkiej odporności na ból zdaje się faktycznie niezwykle szybko i nagle spadać, gdy tylko ma się za sobą pierwsze górne dziesięć tysięcy czy dziesięć milionów nadkultury¹⁰⁹; osobiście nie wątpię, że w porównaniu z jedną nocą bólu jednej jedynej historycznej, dobrze wychowanej paniusi, cierpienie wszystkich zwierząt, które badano w celach naukowych za pomocą noża, nie jest po prostu brane pod uwagę. Dopuszczę nawet tę możliwość, iż nie oznacza to wcale, że owa radość z okrucieństwa musiała obumrzeć; jako że ból dziś bardziej boli, potrzebowała tylko pewnego wysublimowania i wysubtelnienia, musiała się mianowicie przemienić w coś wyobrazonego i duchowego, i przyozdobić tak niewinnymi nazwami, że nawet najdelikatniejszemu sumieniu hipokryty nie wydawały się już niczym podejrzanym (taką nazwą jest „tragiczne współczucie”; inną „*les nostalgies de la croix*”¹¹⁰). To, co właściwie oburza w cierpieniu, to nie samo cierpienie, lecz jego bezsensowność: lecz ani dla chrześcijanina, który w cierpieniu widział całą tajemną maszynę zbawienia, ani dla naiwnego człowieka dawnych czasów, który pojmował

¹⁰⁵ Aforyzm 229.
¹⁰⁶ Aforyzmy: 18, 77, 113.

¹⁰⁷ Por. Cervantes (Saavedra) de, Miguel, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, tłum. Anna Ludwika Czerny i Zygmunt Czerny, Warszawa 1986, księga II, rozdział 31-37.

¹⁰⁸ *De miseria humane conditionis* (także figurujące pod nazwą *De contemptu mundi*), traktat autorstwa kardynała Lotario dei Segni (od 1198 jako papież Innocenty III), napisany w 1195 r. Powyżej przytaczany tekst nie stanowi cytatu, lecz jest streszczeniem zagadnień omawianych w kilku pierwszych rozdziałach traktatu.

¹⁰⁹ Nieprzetłumaczalna gra słowna: *die oberen Zehn-Tausend* = elita.

¹¹⁰ „Nostalgia za krzyżem” (franc.)

wszelkie cierpienie z pozycji widza lub oprawcy, nigdy nie istniało cierpienie *bezsensowne*. Ażeby można było pozbyć się z tego świata i uczciwie zanegować owo utajone, nie odkryte, cierpienie bez świadków, ludzie stanęli w obliczu konieczności wymyślenia bogów i istot pośredniczących pomiędzy górą i dołem, słowem Czegoś, co błąka się również w tym, co ukryte, co widzi po ciemku i nie przegapi interesującego, bolesnego widowiska. Dzięki tym wynalazkom życie poznało się na sztuczce, którą znało od zawsze, by usprawiedliwić samo siebie, usprawiedliwić swe „zło”; teraz potrzebowało do tego raczej innych wynalazków (na przykład życia jako zagadki, życia jako problemu poznania). „Każde zło, którego widok Boga buduje, jest usprawiedliwione”: tak brzmiała prาดziejowa logika uczucia - i rzeczywiście, czyż jedynie prадziejowa? Bogowie pojmowani jako przyjaciele *okrutnych* spektakli - och, jakże głęboko to prastare wyobrażenie przenika nawet dzisiaj nasze europejskie ucłowieczanie! Można by się w tej sprawie radzić Kalwina czy Lutra. W każdym razie jest pewne, że jeszcze Grecy nie umieli swym bogom podać przyjemniejszej przystawki do ich szczęścia niż radości okrucieństwa. Jakimi oczyma bowiem - sądzicie - Homer kazał patrzeć bogom na losy ludzi? Jaki sens miały w gruncie rzeczy wojny trojańskie i im podobne tragiczne okropieństwa? Nie ma co do tego wątpliwości: były *uczta*mi dla bogów: i o ile natura poety jest bardziej „boska” aniżeli innych ludzi, to również dla poetów... Nie inaczej wyobrażali sobie później greccy filozofowie moralności oczy boga, spoglądające na zmagania moralne, na heroizm i samoudrękę cnotliwych: „Herakles obowiązku” znalazł się na scenie i wiedział, co robi; dla tego narodu aktorów cnota bez świadków była czymś zgola nie do pomyślenia. Czyż nie po to wymyślono ów tak śmiały i fatalny wynalazek filozofów, wówczas po raz pierwszy wynaleziony dla Europy - „wolną wolę”, absolutną spontaniczność człowieka w sprawach dobra i zła - by usprawiedliwić wyobrażenie, iż zainteresowanie bogów Człowiekiem, ludzką cnotą *nie będzie miało końca*? Na ziemskiej scenie nie miało nigdy zabraknąć tego, co rzeczywiście nowe, naprawdę niesłychanych napięć, intryg, katastrof: całkowicie deterministycznie obmyślany świat nie byłby dla bogów żadną zagadką i przeto znudziłby ich szybko - wystarczający to powód dla tych *przyjaciół bogów*, filozofów, by nie przypisywać swym bogom deterministycznego świata! Cała antyczna ludzkość jest pełna subtelnych względów dla „widza”, jako świat w istocie publiczny, w istocie dla oczu, który nie potrafi sobie wyobrazić szczęścia bez festiwali i uczt. - A, jak już mówiłem, również w surowych karach jest tak wiele ucztowania!...

8.

Poczucie winy, osobistego zobowiązania, by kontynuować tok naszych badań, ma swoje źródło - jak widzieliśmy - w najdawniejszym i najpierwotniejszym stosunku pomiędzy osobami, stosunku pomiędzy kupcem i sprzedającym, pomiędzy wierzycielem i dłużnikiem: tutaj po raz pierwszy osoba wystąpiła przeciw osobie, tu po raz pierwszy osoba *mierzyła się* osobą. Nie odkryto jeszcze tak niskiego poziomu cywilizacji, na którym nie występowały choćby ślady tego stosunku. Ustalanie ceny, ustanawianie wartości, obmyślanie równoważników, wymiana - oto co absorbowало pierwotne myślenie człowieka i to do tego stopnia, że w pewnym sensie stało się *samym* myśleniem: wyhodowano tutaj najstarszy rodzaj bystrości umysłu, tutaj też można się doszukiwać początków człowieczej dumy, jego poczucia wyższości nad innymi zwierzętami. Być może wyraz „*Mensch*” (*manas*) jeszcze dziś wyraża to właśnie przeświadczenie:¹¹¹ Człowiek określał siebie jako istotę, która mierzy wartości, wartościuje i mierzy, jako „zwierzę szacujące samo w sobie”. Kupno i sprzedaż, wraz z ich psychologicznymi dodatkami, są starsze nawet niż początki jakichkolwiek form organizacji społecznej i związków: z najbardziej elementarnej formy prawa osobistego kielkujące uczucie wymiany, umowy, długu (*Schuld*), prawa, zobowiązania, wyrównania *przeniosło się* po prostu na najbardziej nieokrzesane, najpierwotniejsze grupy społeczne (w ich stosunku do podobnych grup), wraz ze zwyczajem porównywania, mierzenia, oszacowywania mocy mocą. Wzrok przystosował się już do tej perspektywy: i z ową niezdarłą konsekwencją, właściwą myśleniu starożytnej ludzkości, które, choć zrazu ociężałe, potem nieubłagane rozwijało się w tym kierunku, doszło się do wielkiego uogólnienia, iż „każda rzecz ma swoją cenę; *wszystko można odpłacić*” - najstarszy i najbardziej naiwny kanon moralny *sprawiedliwości*, początek wszelkiej „dobroduszości”, wszelkiej „rzetelności” („*Billigkeit*”), wszelkiej „dobrej woli”, wszelkiej „obiektywności” na ziemi. Na tym pierwszym szczeblu sprawiedliwością jest dobra wola ludzi mniej więcej równych sobie pod względem mocy, wzajemna tolerancja, umiejętność „porozumienia się” na drodze zadośćuczynienia - a w odniesieniu do mniej możnych, *zmuszenie* ich do zadośćuczynienia.

9.

Gdyby nadal przykładać prehistoryczną miarę (prehistoria zresztą istnieje w każdej epoce lub zawsze może wrócić), to i zasadniczy stosunek społeczności do swoich członków odzwierciedla stosunek wierzyciela do dłużnika. Żyjemy w społeczności, cieszymy się z korzyści życia społecznego (och, cóż to za korzyści! dziś niekiedy nie umiemy ich docenić), mieszkamy strzeżeni i otoczeni opieką, w pokoju i ufności, nie martwiąc się o krzywdy i akty wrogości, na które narażony jest człowiek *na zewnątrz*, „banita wyjęty spod prawa” („*Friedlos*”) - Niemiec rozumie, co pierwotnie oznacza „*nędza*” (*Elend*), *elend*¹¹², jak się człowiek właśnie ze względu na owe krzywdy i akty wrogości społecznej dał w zastaw i zobowiązał. Cóż by się stało w przeciwnym razie? Spokojna głowa! Społeczność, oszukany wierzyciel, już znajdzie sposób, abyś jej zapłacił. A chodzi tu najmniej o bezpośrednią szkodę, jakiej dopuścił się szkodnik: abstrahując od tego, łamiący prawo (*Verbrecher*) jest przede wszystkim „tym, który łamie” (*Brecher*), łamiącym umowę i słowo *dane całości*, w odniesieniu do wszelkich dóbr i wygod życia społecznego, z których dotąd korzystał. Przestępca jest dłużnikiem, który nie tylko nie odpłaca się za przyznane przywileje i zaliczki (*Vorschüsse*), lecz nawet porywa się na wierzyciela: toteż odtąd nie tylko

¹¹¹ Wątpliwa etymologia. Słowo *Mensch* (człowiek) wywodzi się pośrednio od gockiego *manna*, zgodnie ze źródłosłowem oznaczającego istotę myślącą.

¹¹² W staroniemieckim (*althochdeutsch*) wyraz ten oznaczał wygnanie, obczyznę.

traci, i to całkiem słusznie, wszystkie te dobra i korzyści - lecz jeszcze przypomniane mu zostanie, *jak wielkie znaczenie mają owe dobra*. Gniew poszkodowanego wierzyciela, społeczności, wygna go z powrotem do dziczy poza prawem, przed którą dotąd był chroniony: odepchnie go od siebie, teraz można dopuścić się na nim każdego aktu wrogości. „Kara” na tym szczeblu cywilizacji to po prostu odbicie, *mimus* normalnego postępowania wobec znienawidzonego, rozbrojonego, poniżonego wroga, którego pozbawia się tym samym nie tylko wszystkich praw i ochrony, lecz także łaski; a zatem prawo wojenne i święto zwycięstwa, *vae victis*¹¹³! bezlitosne i okrutne: z czego wniosek, że sama wojna (wraz z wojennym kultem ofiar), użytyła nam wszystkich tych *form*, w których kara występuje w historii.

10.

W miarę jak społeczeństwo staje się coraz to potężniejszą siłą, nie zważa już tak na przewinienia jednostki, gdyż nie widzi w niej niebezpieczeństwa i zagrożenia dla istnienia całości w takim stopniu, jak przedtem: złoźnicy nie „ogłasza” się już więcej „banitą” i nie wyrzuca się go poza nawias, a powszechny gniew nie może, tak jak kiedyś, wyładować się na nim z równie niepohamowaną siłą - odtąd społeczność raczej przezornie zapewnia złoźnicy ochronę, broniąc go zwłaszcza przed gniewem bezpośrednio poszkodowanego. Kompromis z gniewem najbardziej dotkniętych przestępstwem; wysiłek, by umiejscowić incydent i zapobiec zwiększonemu w nim uczestnictwu oraz szerzeniu niepokojów; próby znalezienia równoważników i załatwienia całej sprawy (*compositio*); przede wszystkim coraz wyraźniej manifestująca się wola, by każde wykroczenie potraktować jako coś w pewnym sensie *odpłacalnego*, a więc by przynajmniej w pewnej mierze odizolować przestępcę od jego czynu - oto cechy, które jeszcze wyraźniej wyciskają się na dalszym rozwoju prawa karnego. W miarę jak rośnie moc i samowiedza społeczeństwa, zawsze łagodniejsze prawo karne; im bardziej społeczeństwo słabnie i czuje się zagrożone, tym surowsze formy prawa karnego powracają do łask. „Wierzyciel” zawsze stawał się bardziej ludzki w miarę, jak się bogacił; w końcu *miarą* jego bogactwa staje się to, ile szkód może ponieść, nie doznając przy tym uszczerbku. Można sobie wyobrazić społeczeństwo *świadome swej mocy* do tego stopnia, że mogłoby sobie pozwolić na najwyborniejszy luksus, na jaki je stać - na to, by szkodnika puścić *bezkarnie*. „Co mnie właściwie obchodzą moje pasożyty?” - mogłoby wówczas powiedzieć. Niechaj żyją i wzrastają pomyślnie: jestem na to jeszcze dość silne!”... Sprawiedliwość, która zaczyna od tego, że „Wszystko można odpłacić, wszystko trzeba odpłacić”, kończy na tym, że patrzy przez palce na czyny niewypłacalnego i puszcza je płazem - kończy jak wszelka dobra rzecz na ziemi, *znosząc samą siebie (sich selbst aufhebend)*¹¹⁴. Wiadomo, jakim pięknym mianem określa się owo samo-zniesienie sprawiedliwości - *łaską*; pozostaje ona - co samo przez się zrozumiałe - przywilejem najsilniejszego, lub jeszcze lepiej, jego [postawieniem się] poza prawem (*Jenseits des Rechts*).

11.

Tutaj nieprzychylnie słowo wobec niedawno podejmowanych prób poszukiwania rodowodu sprawiedliwości na całkiem innym gruncie, na gruncie *ressentiment*. Wpierw psychologom szepnę do ucha, zakładając, że mają ochotę *ressentiment* choć raz przestudiować z bliska: roślina ta kwitnie dziś najbujniej wśród anarchistów i antysemitów, zresztą tak, jak zawsze kwitła, w ukryciu, niczym fiołek, choć już z innym zapachem. I tak jak z podobnego nieuchronnie podobne wynikać musi, tak nie zdziwi nikogo, iż właśnie z takich kręgów wywodzą się próby - jak to często w przeszłości bywało {porównaj powyżej s. 308¹¹⁵} - uświęcania *zemsty* pod nazwą *sprawiedliwości* - jak gdyby sprawiedliwość była w istocie rzeczy tylko kontynuacją tego poczucia, iż zostało się skrzywdzonym - i wraz z zemstą wyniesienia do czci absolutnie wszystkich uczuć *reaktywnych*. To ostatnie najmniej mnie zraża: w odniesieniu do całego zagadnienia biologicznego (ze względu na które wartości owych uczuć dotąd nie doceniano) poczytuję je nawet za *zasługę*. Pragnę jedynie zwrócić uwagę na okoliczność, że to z samego ducha *ressentiment* wyrastają te nowe niuanse naukowej rzetelności (*Billigkeit*) (sprzyjającej nienawiści, zawiści, niechęci, nieufności, *rancune*, zemsty). Ta „naukowa rzetelność” (*Billigkeit*) natychmiast zanika, ustępując miejsca akcentom śmiertelnej wrogości i uprzedzeniu, gdy tylko chodzi o inną grupę uczuć, które - jak mi się

¹¹³ Tzn. „Zwyciężonym biada!”, fragment z *Dziejów od założenia miasta Rzymu* (V, 48, 9, w polskim przekładzie Władysława Strzeleckiego, Wrocław 1955, s. 219) Titusa Liwiusza (59 p.n.e -17 n.e.). Słowa Brennusa, wodza Galów, po bitwie nad Alią (387 p.n.e.), który - widząc, iż Kwintus Sulpicjusz, rzymski trybun, protestuje przeciwko temu, iż „Gallowie przynieśli [...] ciężarki nierzetelne” do warzenia okupu w złocie za pokój - dorzucił na szalę jeszcze swój miecz i wygłosił powyższe słowa.

¹¹⁴ W języku niemieckim *aufheben* oznacza tyle co znieść, usunąć, ale też sublimować, wynieść, w czym przypomina łacińskie *tollere*. Nietzsche zapożycza ten termin od Hegla, który zwykle stosuje go w swojej dialektyce. U Nietzschego po raz pierwszy *aufheben* użyte zostało w tym sensie w *Narodzinach tragedii* (zresztą, jak przyzna sam Nietzsche po latach, całe to dziełko w ogóle „nieprzyjemnie trąci Heglem”), gdzie Dionizos i Apollo zostają *augehoben*, ażeby następnie objawić się pod postacią nowo narodzonego demona - Sokratesa. Por. *Narodziny tragedii, albo Grecy i pesymizm*, tłum. Bogdan Baran, Kraków 1994, s. 96.

¹¹⁵ Tutaj: Rozprawa I, aforyzm 14.

zdaje - posiadają o wiele wyższą wartość biologiczną aniżeli owe reaktywne, i dlatego słusznie zasługują, by je *naukowo oceniać i wysoko cenić*: mianowicie właściwe uczucia *aktywne*, takie jak żądza władzy, chciwość i tym podobne. (E. Dühring¹¹⁶, *Der Wert des Lebens, Kursus der Philosophie*¹¹⁷, w zasadzie wszędzie.) Tyle przeciwko tej tendencji w ogóle: co się jednak tyczy jednej tezy Dühringa, iż ojczyzny sprawiedliwości należy szukać na gruncie uczuć reaktywnych, to - gwoli prawdzie - musimy mu ostro przeciwstawić inną tezę: *ostatnim* gruntem, który zdobędzie duch sprawiedliwości, będzie grunt uczuć reaktywnych! Jeśli się rzeczywiście zdarzy, iż człowiek sprawiedliwy pozostanie sprawiedliwym nawet wobec tego, kto wyrządził mu szkodę (a nie tylko zimnym, umiarkowanym, obcym, obojętnym: bycie sprawiedliwym jest zawsze postępowaniem *pozytywnym*), jeżeli wzniosła, czysta, równie głęboka, co życzliwa obiektywność sprawiedliwego, *sądzącego* oka nie zostanie zmacona nawet pod nawałą osobistych krzywd, pogardy, podejrzenia, to będzie to przykład doskonałości i najwyższego mistrzostwa na ziemi, a nawet coś, czego mądrze jest nie oczekiwać, w co w każdym razie lepiej łatwo nie wierzyć. Przeciwnie jednak nawet najbardziej porządnym ludziom wystarczy mała dawka agresji, złości, insynuacji, aby napędzić im krwi do oczu i zarazem wygnać z tych oczu sprawiedliwość (*Billigkeit*). Człowiek aktywny, agresywny, zaborczy zawsze stoi o sto kroków bliżej sprawiedliwości niż reaktywny; wcale nie musi swego obiektu oceniać fałszywie i z uprzedzeniem, jak postępuje człowiek reaktywny, jak postępować musi. Faktycznie z tej właśnie przyczyny człowiek agresywny - jako silniejszy, odważniejszy, dostojniejszy - miał zawsze *swobodniejsze* spojrzenie, *lepsze* sumienie: swoją drogą, łatwo zgadnąć, kto ma na sumieniu wynalezienie „złego sumienia” - człowiek *ressentiment*! W końcu wystarczy się rozejrzeć w historii: w jakiej sferze czuło się dotąd jak u siebie całe postępowanie prawne, a także właściwa potrzeba prawa na ziemi? Czyżby w sferze człowieka reaktywnego? Bynajmniej, raczej w sferze ludzi aktywnych, silnych, spontanicznych, agresywnych. Rozpatrywane w kategoriach historycznych, prawo na ziemi - mówię to, by zmartwić spomnianego agitatora (który wyznał kiedyś sam o sobie: „doktryna zemsty ciągnie się przez wszystkie moje dzieła i usiłowania niczym czerwona nić sprawiedliwości”¹¹⁸) - przedstawia walkę właśnie z uczuciami reaktywnymi, wojnę prowadzoną przez moce aktywne i agresywne, które swych sił użyły po części do tego, aby powstrzymać i utemperować ekstrawagancję reakcyjnego patosu i wymusić kompromis. Gdziekolwiek zaprowadza się i utrzymuje sprawiedliwość, widać, jak moc silniejsza szuka środków, by położyć kres bezsensownym szaleństwom *ressentiment* pośród niżej stojących, Słabszych (czy to grup, czy jednostek), raz wyjmując obiekt *ressentiment* z rąk zemsty, innym razem zastępując zemstę walką przeciwko wrogom pokoju i porządku lub wynajdując wyrównania, proponując, niekiedy przymuszając, innym razem jeszcze wynosząc pewne równoważniki szkód do rangi norm, do której *ressentiment* odtąd musi się stosować. Decydującym środkiem jednakże, jaki najwyższa władza obiera i forsuje przeciwko przemocy uczuć niechęci i urazy - a czyni to zawsze, jak tylko poczuje się do tego dość silna - jest ustanowienie *prawa* (*Gesetzes*), imperatywne obwieszczenie tego, co w jej oczach uchodzi za dopuszczalne, za słuszne, a co za zakazane, za niesłuszne: traktując - po ustanowieniu prawa - wykroczenia i akty samowoli jednostek czy też całych grup jako pogwałcenie prawa, jako bunt przeciw samej najwyższej władzy, odwraca ona uwagę od szkody wyrządzonej przez to pogwałcenie, i ostatecznie osiąga odwrotność tego, czego chce zemsta, która widzi i uznaje tylko punkt widzenia poszkodowanego: odtąd oko ćwiczy się w coraz bardziej *bezosobowej* ocenie czynu, nawet oko samego poszkodowanego (aczkolwiek, jak już zauważono, to na samym końcu). Zgodnie z tym, „prawo” i „bezprawie”¹¹⁹ istnieją dopiero od ustanowienia prawa (*Gesetz*) (a nie jak chce Dühring, od aktu wyrządzenia krzywdy). Mówienie o prawie i bezprawiu *samych w sobie* pozbawione jest wszelkiego sensu, a *same w sobie* krzywda, gwałt, eksploatacja, destrukcja nie mogą być niczym „bezprawnym”, ponieważ życie funkcjonując *esencjonalnie*, to jest w swych podstawowych funkcjach, rani, gwałci, eksploatuje i niszczy, i nie jest do pomyślenia bez tych cech. Musimy przyznać rzecz jeszcze osobliwszą: iż ze skrajnie biologicznego punktu widzenia, stany prawne zawsze mogą być tylko *stanami wyjątkowymi*, jako częściowe ograniczenia łączącej mocy, prawdziwej woli życia, podporządkowane jako pojedyncze środki jej wspólnym celom: mianowicie tworzeniu *większych* jednostek mocy. Porządek prawny pojmowany jako suwerenny i ogólny, nie jako środek w walce pomiędzy jednostkami mocy, lecz jako środek *przeciwko* walce w ogóle - ponieważ w myśl komunistycznego szablonu Dühringa, iż każda wola winna każdą wolę brać za siebie równą - byłby zasadą *wrogu życiu*, niszczącą i unicestwiającą Człowieka, zamachem na przyszłość Człowieka, oznaką znużenia, ukrytą ścieżką ku Nicości.

¹¹⁶ Eugen Dühring (1833-1921), filozof pozytywistyczny i ekonomista niemiecki, zwalczał religię, marksizm, a także politykę Bismarcka. Wcześniej stracił wzrok. Odrzucał wszelki romantyzm i metafizykę, „istotę duszy” (*Seelenwesen*) uważał za pojęcie urojone. Postulował zastąpienie religii judeo-chrześcijańskich wychowaniem etycznym („*Geistesführung*”), którego formą najwyższą było „samo-prowadzenie się”. Zagorzały antysemita. Stanowił przedmiot krytyki Engelsa w dziele *Anty-Dühring* (1878). Nietzsche uważał go za anarchistę (por. *Jenseits von Gut und Böse*, 204).

¹¹⁷ *Der Werth des Lebens im Sinne einer heroischen Lebensauffassung* (wartość życia w sensie heroicznego sposobu pojmowania życia) ukazała się w 1865 (wersję popularną wydano w 1877 roku), natomiast *Kursus der Philosophie* (kurs filozofii) - w 1875. Nietzsche czytywał *Kurs filozofii* Dühringa „dla uciechy”, por. list do siostry z 7 lipca 1881 r.

¹¹⁸ Eugen Dühring, *Sache, Leben, und Feinde*, Karlsruhe, Leipzig 1882, s. 293.

¹¹⁹ W oryginale gra słowna *Recht* i *Unrecht*, które w zależności od kontekstu można tłumaczyć jako „to, co słuszne” lub „to, co niesłuszne”.

Tutaj jeszcze słowo na temat pochodzenia i celu kary - dwa zagadnienia, które rozpatruje się, lub powinno rozpatrywać, rozłącznie: niestety zwykle szepia się je w jedno. Jakże bowiem postępują w tym przypadku dotychczasowi genealodzy moralności? Naiwnie, jak zawsze: wynajdują w karze jakiś „cel”, na przykład zemstę lub odstraszenie, umieszczają ten cel prostodusznie na początku, jako *causa fiendi* kary i - gotowe. Jednak „cel w prawie” jest ostatnią rzeczą, jaką można zastosować do genezy prawa: mało tego, dla wszelkiego rodzaju historii nie ma istotniejszego twierdzenia ponad to, do którego doszło się z takim trudem, lecz do którego *należało* dojść - to mianowicie, iż przyczyna powstania rzeczy i jej końcowa użyteczność, jej praktyczne zastosowanie i wkomponowanie w system celów, oddalone są od siebie *toto coelo*¹²⁰; iż coś, co jest, co w pewien sposób zaistniało, jest wciąż na nowo interpretowane przez siłę wyższą, konfiskowane, przekształcane i ukierunkowywane na nowy cel i użytek; iż wszystko, co się dzieje w świecie organicznym polega na *przewycięzaniu*, *dominacji* i że wszelkie przewycięzanie i dominacja z kolei stanowią nową wykładnię, nową regulację, przy której dotychczasowy „sens” (*Sinn*) i „cel” z konieczności musi ulec zaciemnieniu lub zupełnie zgasnąć. Bez względu na to, jak dobrze pojęliśmy *przydatność* jakiegoś fizjologicznego organu (czy też instytucji prawnej, społecznego zwyczaju, obyczaju politycznego, jakiejś formy w sztukach lub kulcie religijnym), to nie pojęliśmy tym samym jeszcze genezy jego powstania. Dla bardziej wiekowych uszu zabrzmi to być może niemile i nieprzyjemnie, gdyż od wieków panuje przekonanie, iż w dającym się ustalić celu jakiejś rzeczy, jej przydatności, formie i organizacji tkwi jej racja bytu, iż oko jest po to, by widzieć, ręka po to, by chwycić. Tak też powstało wyobrażenie, iż karę wynaleziono do karania. Każdy cel jednak i użytek to tylko *przejaw* tego, iż wola mocy zapanowała nad czymś mniej potężnym i sama wycisnęła na tym znak (*Sinn*) funkcji; a cała historia „rzeczy”, organu, obyczaju może tym samym stanowić dalszy ciąg łańcucha znaków coraz to nowszych interpretacji i przystosowań, których przyczyny nie muszą się nawet ze sobą wiązać, a tylko niekiedy przypadkowo następują po sobie i zastępują się wzajemnie. „Rozwój” jakiejś rzeczy, jakiegoś obyczaju, jakiegoś organu nie stanowi bynajmniej jego *progressus* [zmierzania] do celu, jeszcze w mniejszym stopniu *progressus* logicznego, osiągniętego skrótem przy najmniejszym nakładzie sił i kosztów, lecz jest następowaniem po sobie mniej lub bardziej głębszych i niezależnych od siebie procesów przewycięzania, z dodatkiem każdorazowo stawianego oporu, prób przemian dla celów obrony i reakcji, a również rezultatów udanych przeciwdziałań. Forma jest płynna, „sens” jednak jeszcze bardziej... Nawet wewnątrz każdego pojedynczego organizmu nie jest inaczej: wraz z każdym istotnym wzrostem całości zmienia się „sens” poszczególnych organów. Niekiedy częściowe ich zanikanie, redukcja liczebna (na przykład eliminacja członów pośrednich) może być znakiem rosnącej siły i doskonałości. Chciałem powiedzieć, iż nawet częściowe *stawanie się bezużytecznym*, wędnięcie i degeneracja, utrata sensu i celowości, słowem - śmierć, należy do warunków rzeczywistego *progressus*, który zawsze występuje w postaci jakiejś woli i drogi do *większej* mocy i zawsze bywa osiągnięty kosztem licznych pomniejszych mocy. Wielkość „postępu” *mierzy* się nawet ilością tego, co trzeba było złożyć w ofierze; ludzkość jako masa, poświęcona rozwojowi pojedynczego, *silniejszego* gatunku człowieka - to dopiero byłby postęp... Kładę tu nacisk na zasadniczy punkt widzenia metodyki historycznej zwłaszcza dlatego, iż staje on w poprzek panującemu właśnie instynktowi i modzie (*Zeitgeschmack*), która raczej pogodziłaby się z absolutną przypadkowością, ba, z mechanistyczną bezsensownością wszelkich wydarzeń, aniżeli z teorią, iż we wszystkim, co się dzieje rolę odgrywa *wola* mocy. Demokratyczna idiosynkrazja przeciw wszystkiemu, co panuje i chce panować, współczesny *mizarchizm* (by ukuć złe słowo dla złej rzeczy) stopniowo tak bardzo przekształcił się i przyodził w to, co duchowe, co najbardziej duchowe, że dziś krok po kroku wypycha się, *ośmiela się* wypychać, w najściślejsze, pozornie najbardziej obiektywne nauki; ba, zdaje mi się, że zapanował już nad całą fizjologią i nauką o życiu - na ich szkodę - jak się samo przez się rozumie, zawładnąwszy ich zasadniczym pojęciem, pojęciem właściwej *aktywności*. Natomiast pod presją owej idiosynkrazji na plan pierwszy wysuwa się „adaptacja”, to znaczy aktywność drugiego rzędu, zwykła reaktywność, ba, samo życie definiuje się jako bardziej efektywna wewnętrzna adaptacja do warunków zewnętrznych (Herbert Spencer). Tym samym nie dostrzega się istoty życia, jego *woli* mocy; traci się z pola widzenia zasadnicze pierwszeństwo, które mają siły spontaniczne, agresywne, ekspansywne, na nowo interpretujące, na nowo ukierunkowujące i kształtujące, po których działaniu dopiero następuje „adaptacja”; tak oto zaprzeczono w samym organizmie dominującą rolę tych najwyższych funkcjonariuszy, u których wola życia objawia się aktywnie i kształtująco. Przypominamy sobie, co Huxley¹²¹ zarzucał Spencerowi, [a mianowicie] jego „nihilizm administracyjny”. Jednak tu chodzi o coś więcej niż o „administrowanie”...

Aby powrócić do naszego tematu, a mianowicie do *kary*, musimy rozróżnić dwa jej aspekty: z jednej strony, to co w niej względnie *trwałe*, zwyczaj, akt, „dramat”, pewne ściśle następstwo procedur, z drugiej, to, co w niej płynne, sens, cel, oczekiwanie, które się wiąże z przeprowadzeniem takich procedur. I nie omieszkam tu przyjąć, *per analogiam*, zgodnie z dopiero co przedstawionym głównym punktem widzenia metodyki historycznej, iż sama procedura będzie czymś starszym, wcześniejszym aniżeli jej zastosowanie do kary, że tę drugą *wtrącono* i interpretowano w procedurę (która istniała już

¹²⁰ „O całe niebo” (łac.).

¹²¹ Thomas Henry Huxley (1825-1895), angielski biolog i paleontolog, wykładał historię naturalną w Królewskiej Szkole Górniczej w Londynie. Rzecznik Darwinowskiej teorii ewolucji, nazywany „buldogiem Darwina”. Główne dzieła: *Man's Place in Nature* (1863), *The Physical Basis of Life* (1868), *Lay Sermons, Addresses, and Reviews* (1870), *Science and Morals* (1886), *Essays upon Some Controverted Questions* (1892) oraz *Ethics and Evolution* (1893).

dawniej, acz w innym sensie), słowem, iż *nie* jest tak, jak zakładali dotąd nasi naiwni genealodzy moralności i prawa, wszyscy razem sądzący, iż procedurę *wynaleziono* do celów kary, tak jak wcześniej mniemano, iż rękę wynaleziono, by chwytać. Co się zaś tyczy owego drugiego - płynnego - elementu kary, jej „sensu”, to pojęcie „kary”, na bardzo późnym etapie kultury (na przykład w dzisiejszej Europie), przedstawia nie tylko jedno znaczenie (*Sinn*), lecz całą syntezę „znaczeń” (*Sinnen*): dotychczasowe dzieje kary w ogóle, historia wykorzystywania jej do najróżniejszych celów, krystalizuje¹²² się w końcu w pewien rodzaj jedności, trudno rozpuszczalnej, nie podlegającej analizie, oraz - należy to podkreślić - zgoła *niedefiniowalnej*. (Nie sposób dziś z pewnością stwierdzić, *dlaczego* właściwie się karze: wszystkie pojęcia, w których streszcza się semiotycznie cały proces, wymykają się definicjom; zdefiniować można tylko To, co nie ma historii.) We wcześniejszym stadium owa synteza „znaczeń” („*Sinnen*”) wydaje się natomiast łatwiej rozpuszczalna, tudzież bardziej zmienna; można jeszcze zaobserwować, jak w każdym poszczególnym przypadku, elementy syntezy zmieniają swoją wartość i stosownie do tego swój porządek, tak że raz jeden, raz drugi element wysuwa się na czoło, by dominować kosztem pozostałych, ba, w pewnych okolicznościach, jeden element (na przykład cel odstraszania) wydaje się znosić (*aufzuheben*) całą resztę elementów. Aby dać choćby wyobrażenie tego, jak niepewne, uzupełniające i przypadkowe jest „znaczenie” kary i jak można zastosować, interpretować oraz adaptować jedną i tę samą procedurę do fundamentalnie różnych celów, niechaj posłuży tutaj schemat, który nasunął mi się podczas analizy stosunkowo nieistotnego i przypadkowego materiału. Kara jako unieszkodliwienie, jako zapobieżenie dalszym szkodom. Kara jako odpłacenie szkody poszkodowanemu w jakiegokolwiek postaci (nawet jako kompensata w kategoriach emocjonalnych). Kara jako środek izolujący zakłócenie równowagi, by zapobiec dalszemu szerzeniu się zakłócenia. Kara jako środek wzbudzający strach przed tymi, którzy karę wyznaczają i wykonują. Kara jako swego rodzaju wyrównanie za korzyści, którymi przestępca dotąd się cieszył (na przykład, kiedy wykorzystuje się go do niewolniczej pracy w kopalni). Kara jako wyeliminowanie elementu zwyrodniałego (niekiedy całej gałęzi, jak w prawie chińskim: a więc jako środek do zachowania czystości rasy lub utrzymania określonego typu społecznego). Kara jako uczta, mianowicie jako zadanie gwałtu i wyszydzenie ostatecznie powalonego wroga. Kara jako wyrabianie pamięci bądź to temu, kto karę ponosi - tak zwana „poprawa”, bądź to świadkom egzekucji. Kara jako wypłacenie honorarium zastrzeżonego ze strony władzy, która chroni złoczyńcę przed ekscesami zemsty. Kara jako kompromis z naturalnym stanem zemsty, o ile potężne rody nadal zachowują ten ostatni i uważają go za swój przywilej. Kara jako wypowiedzenie wojny i jako środek wojenny przeciwko wrogowi pokoju, prawa, porządku, władzy zwierzchniej, którego zwalcza się środkami, jakie wojna daje do ręki, jako groźnego dla społeczności, jako tego, kto zrywa umowę regulującą życie społeczne, jako buntownika, zdrając łamiącego pokój.

14.

Lista z pewnością nie jest kompletna; karze ewidentnie towarzyszy nadmiar wszelkiego rodzaju korzyści. Tym łatwiej można więc odjąć jej ową korzyść *domniamaną*, która w potocznym rozumieniu rzeczywiście uchodzi za istotną. Wiara w karę, która dziś z wielu powodów się chwieje, znajduje właśnie w niej swe najsilniejsze wsparcie. Kara winna mieć tę wartość, iż wzbudza u winnego *poczucie winy*; w niej to szuka się stosownego *instrumentum* owej duchowej reakcji, którą nazywamy „złym sumieniem”, „wyrzutem sumienia”. Tym samym jednak dokonuje się gwałtu na rzeczywistości i psychologii jeszcze nawet dzisiaj, nie wspominając już o najdłuższym okresie w dziejach ludzkości, jej prehistorii! A właśnie czysty wyrzut sumienia jest u przestępców i skazańców czymś niezmiernie rzadkim, więzienia i domy poprawcze *nie* są wylegarniami, w których ten gatunek toczącego robactwa rozwija się z upodobaniem - co do tego zgadzają się wszyscy sumienni obserwatorzy, którzy w wielu wypadkach sądy tego rodzaju wydają niechętnie i wbrew własnym sympatiom. Ogólnie rzecz biorąc, kara hartuje i studzi, koncentruje, zaostrza poczucie wyobcowania; wzmacnia siłę oporu. Jeśli się zdarzy, że złamie w człowieku moc i doprowadzi do godnego pożałowania upodlenia i samo-poniżenia, wówczas taki rezultat jest z pewnością mniej krępujący aniżeli zwykłe działania kary, które charakteryzuje się suchą, ponurą powagą. Gdy pomyślimy o tych wszystkich wiekach *poprzedzających* dzieje ludzkie, to spokojnie możemy przyjąć, że to właśnie kara najskuteczniej *powstrzymała* rozwój poczucia winy - przynajmniej w odniesieniu do ofiar, na których wyżywała się karząca przemoc. Nie bagatelizujmy zwłaszcza stopnia, w jakim sam widok procedur sądowych i wykonawczych nie pozwala przestępcy odczuć jego czynu, jego postępowania jako rzeczy podłej *samej w sobie*: widzi on bowiem, iż ten sam rodzaj działania praktykuje się w służbie sprawiedliwości, nazywa się dobrym i praktykuje z dobrym sumieniem: tak jak szpiegostwo, podstęp, przekupstwo, prowokacja, cała ta pełna podstępów i oszustw sztuka policjantów i oskarżycieli, dalej zasadnicze, bez krzty emocji dokonywane grabieże, gwałty, potwarze, uwięzienie, tortury, mord, tak ewidentne we wszystkich odmianach kary - jego sędziowie w żadnym z nich bynajmniej nie widzą czynów podłych i *samych w sobie* godnych potępienia, lecz tylko w pewnym względzie i zastosowaniu. „Złe sumienie”, to najbardziej niesamowite i najciekawsze kwiecie spośród wszystkich ziemskich roślin, *nie* kwitnie na tej glebie - w rzeczy samej do świadomości sądzących, karzących, przez większość czasu *nie* dotarła nawet myśl, że mają do czynienia z „winnym”, lecz z kimś, kto wyrządził szkodę, z nieodpowiedzialnym aktem losu. A nawet ten, na którego potem spadała kara, znowu brał to za akt losu, nie odczuwał przy tym żadnego innego „wewnętrzznego bólu” poza tym, co czuje się, gdy raptem zdarza się coś

¹²² Termin zapożyczony od Stendhala z *O miłości*, gdzie czytamy: „Nie znam wyrazu, który by określał po grecku rozprawę o uczuciach, jak ideologia oznacza rozprawę o ideach. Mogłem być poprosić o wymyślenie takiego wyrazu, któregoś z uczonych przyjaciół, ale dość już mam kłopotu z tym, że musiałem przyjąć nowe słowo „krystalizacja”, i bardzo możliwe jest, jeśli to studium znajdzie czytelników, że mi nie przebaczą tego neologizmu”. *Dzieła wybrane*, tłum. Tadeusz Boy Țeleński, Warszawa 1982, t. 1, 79.

nieoczekiwanego, jakieś straszne zjawisko w przyrodzie, odrywający się i rozgniatający na miazgę blok skalny, wobec którego wszelka walka jest daremna.

15.

Kiedys myśl ta zdradziecko wkradła się do umysłu Spinozy (na złość jego krytykom, którzy porządnie się *trudzą*, by w tym miejscu rozumieć go opacznie, np. Kuno Fischer¹²³), gdy pewnego popołudnia, kto wie, o jakie ocierając się wspomnienie, zadał sobie pytanie, co w zasadzie pozostało mu z owego osławionego *morsus conscientiae*¹²⁴ - jemu, który dobro i zło przegnał pośród ludzkie urojenia i z zawziętością bronił honoru swego „wolnego” Boga przed bluźniercami, utrzymującymi, iż Bóg czyni wszystko *sub ratione boni*¹²⁵ („nie jest to doprawdy nic innego, jak czynić Boga podległym jakiemuś przeznaczeniu, a jest to coś najniedorzeczniejszego, co może być o bóstwie powiedziane”)¹²⁶. Dla Spinozy świat powrócił do stanu niewinności, w którym tkwił zanim wynaleziono złe sumienie: cóż zatem stało się z *morsus conscientiae*? „Przeciwieństwo *gaudium*”¹²⁷, powiedział sobie w końcu, smutek, połączony z wyobrażeniem czegoś co minęło, a co nie spełniło [pokładanych w nim] oczekiwań.” *Eth. III propos. XVIII schol. I.II.*¹²⁸ *Nie inaczej niż* Spinoza od stuleci odczuwali własne „wykroczenia” złoczyńcy, których dosięgła kara: „coś tu nieoczekiwane poszło źle” [mawiali], *nie* zaś „nie powinienem był tego robić” - ulegali karze, jak ulega się chorobie lub nieszczęściu lub śmierci, z owym heroicznym fatalizmem, bez buntu, dzięki któremu, na przykład, jeszcze dzisiaj Rosjanie mają przewagę nad nami, ludźmi Zachodu, w sposobie kierowania swym życiem. Jeśli istniała wówczas krytyka czynu, to krytykowała go roztropność (*Klugheit*): niewątpliwie musimy szukać właściwego *skutku* kary w zaostrzeniu roztropności, przedłużaniu pamięci, w woli przystępowania do dzieła rozważniej, mniej ufnie, podstępniej, w przeświadczeniu, że jesteśmy raz na zawsze zbyt słabi wobec wielu spraw, w swego rodzaju poprawianiu samooceny! To, co z grubsza biorąc można osiągnąć poprzez karę u człowieka czy zwierzęcia, to spotęgowanie strachu, zaostrzenie roztropności, opanowanie żądz: tak właśnie kara *poskramia* (*zähmt*) człowieka, ale nie czyni go „lepszym” - twierdzenie przeciwne byłoby daleko słuszniejsze („każdy mądry po szkodzie” mówi gmin; na tyle czyni mądrym, na ile złym. Na szczęście dość często czyni głupim).

16.

W tym miejscu nie mogę już dłużej unikać pierwszego, tymczasowego przedstawienia mojej własnej hipotezy o pochodzeniu „złego sumienia”: nie łatwo zdobyć dla niej słuchaczy, długo trzeba nad nią rozmyślać, rozważać ją w dzień i w nocy. W owym złym sumieniu widzę poważną chorobę, której człowiek musiał ulec pod naciskiem najbardziej fundamentalnej ze wszystkich przemian, których doświadczył - owej przemiany, wskutek której ostatecznie znalazł się zamknięty w granicach społeczeństwa i pokoju. Podobnie jak zwierzęta wodne, które zmuszone były albo stać się zwierzętami lądowymi, albo wyginąć, przytrafiło się to owym półbestiom, szczęśliwie przystosowanym do dziczy, wojny, wędrówek i przygody - w jednej chwili ich instynkty straciły swą wartość i pozostały „w zawieszeniu”. Miały odtąd chodzić na nogach i „nosić siebie” tam, gdzie dotąd nosiła je woda: ciążyło na nich straszliwe brzemię. Czuly swą niezdarność przy najprostszych czynnościach, nie miały już w tym nowym, nieznanym świecie swych dawnych przewodników regulujących, intuicyjnie acz niezawodnie sterujących popędów. Zostały, nieszczęsne, zredukowane do myślenia, wnioskowania, kalkulacji, wiązania skutku z przyczyną, do „świadomości”, ich najlichszego i najbardziej omylnego z organów! Sądję, iż na ziemi nigdy nie było takiego poczucia nędzy, przytłaczającej niewygody (*bleiernes Missbehagen*) - a jednocześnie owe stare instynkty nie przestały, ot tak, w jednej chwili stawiać swoich żądań! Tyle że trudne i nie zawsze możliwe było ich zaspokojenie: w gruncie rzeczy musiały szukać nowych i poniekąd podziemnych satysfakcji. Wszystkie instynkty, które nie wyładowują się na zewnątrz, *kierują się do wewnątrz* - nazywam to *uwewnętrznieniem* człowieka: tak oto rozwija się w człowieku to, co później zostanie nazwane „duszą”. Cały świat wewnętrzny, pierwotnie cienki, jakby rozciągnięty pomiędzy dwiema warstwami skóry, rozrastał się i rozciągał, nabierał głębi, szerokości i wysokości w stopniu, w jakim *zahamowane* zostało wyładowanie instynktów na zewnątrz. Owe straszne obwarowania (*Bollwerke*), przy pomocy których organizacja państwowa broniła się przed starymi instynktami wolności - do tych obwarowań należą przede wszystkim kary - doprowadziły do tego, że wszystkie te instynkty człowieka dzikiego, wolnego, koczownika skierowały się wstecz, *przeciwko samemu Człowiekowi*. Wrogość, okrucieństwo, radość z pościgu, z napaści, ze zmiany i niszczenia - wszystko to obróciło się

¹²³ Por. Kuno Fischer (1824-1907), *Geschichte der neueren Philosophie*, Heidelberg 1872-1890, t. 1, część 2, rozdz. 2: *Der Gottesbegriff in der Lehre Spinozas*, ss. 335-349. Obok *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866) Friedricha Langego najczęściej konsultowane przez Nietzschego kompendium filozoficzne.

¹²⁴ Tzn. „wyrzut sumienia, zgryzota”, por. Baruch Spinoza, *Etyka* część 3, np. twierdzenia 16, 17, 26.

¹²⁵ Tzn. „dla osiągnięcia dobra” (łac.).

¹²⁶ Spinoza, *Etyka*, tłum. Ignacy Myślicki, Warszawa 1991, s. 28.

¹²⁷ Tzn. „radości, pociechy”.

¹²⁸ W polskim przekładzie I. Myślickiego (wyd. cyt. s. 90) fragment ten brzmi następująco: „Następnie pociecha (*gaudium*) jest to radość, pochodząca od obrazu rzeczy przeszłej, o wyniku której wąpiliśmy.”

przeciwko posiadaczowi owych instynktów: oto źródło „złego sumienia”. Z braku wrogów i przeszkód, wtłoczony w przygniatającą ciasnotę i prawidłowość obyczaju, człowiek niecierpliwie rozdzierał sam siebie, ścigał, kąsał, straszył, maltretował, to zwierzę, raniące się o kraty własnej klatki, które chcemy „oswoić”, ten, biedak, cierpiący niedostatek, trawiony tęsknotą za pustynią, który sam z siebie musiał stwarzać przygodę, izbę tortur, niepewną i niebezpieczną dzicz - ten głupiec, ten więzień stęskniony i pełen rozpaczyny stał się wynalazcą „złego sumienia”. Wraz z nim przyszła największa i najbardziej niesamowita przypadłość, z której ludzkość do dziś nie wyzdrowiała - choroba człowieka *na Człowieka*, na *samego siebie*: jako konsekwencja gwałtownego oderwania od zwierzęcej przeszłości, skoku a zarazem upadku w nowe położenia i warunki bytu, wypowiedzenia wojny starym instynktom, na których dotąd opierała się jego siła, radość i okropieństwo. Natychmiast dodajmy, że - z drugiej strony - pojawienie się zwierzęcej duszy zwracającej się przeciwko sobie, opowiadającej się po stronie sobie przeciwnej, było czymś tak nowym, głębokim, niesłychanym, zagadkowym, tak pełnym sprzeczności i pełnym przyszłości, że oblicze ziemi zmieniło się przy tym gruntownie. W istocie, potrzeba było boskich widzów, ażeby docenić ów wówczas rozpoczęty spektakl, który nieprędko dobiegnie końca - spektakl zbyt subtelny, zbyt cudowny, zbyt paradoksalny, by mógł się bezsensownie i niezauważenie odegrać na jakiejś śmiesznej planecie! Odtąd człowiek zalicza się do najbardziej nieoczekiwanych i ekscytujących rzutów szczęścia „wielkiego dziecka” Heraklita, czy zwie się go Zeusem czy Iosem¹²⁹ - wzbudza dla siebie zainteresowanie, napięcie, nadzieje, niemalże pewność, jak gdyby przezeń Coś się zwiastowało, Coś przygotowywało, jak gdyby Człowiek nie był celem, lecz tylko drogą, przypadkiem, mostem, wielką obietnicą...

17.

Owa hipoteza o pochodzeniu złego sumienia zakłada po pierwsze to, że owa zmiana nie była wcale stopniowa i dobrowolna, i nie przedstawiała organicznej asymilacji z nowym otoczeniem, lecz stanowiła przełom, skok, przymus, nieuniknione przeznaczenie, przeciwko któremu daremną była wszelka walka, a nawet *ressentiment*. Po drugie jednak, że nadawanie ludności, dotąd niepohamowanej i nieukształtowanej, stałej formy, które rozpoczęło się aktem gwałtu, mogło być doprowadzone do końca tylko dzięki kolejnym aktom gwałtu; że - zgodnie z powyższym - najstarsze „państwo” pojawiło się jako straszna tyrania, jako miażdżąca i bezwzględna maszyna, i kontynuowało swe dzieło, aż taki surowiec narodu i półbestii w końcu nie tylko stał się giętki i podatny, lecz przybrał też *formę*. Używam słowa „państwo”: rozumie się samo przez się, kogo tu mam na myśli - pewne stado jasnowłosych zwierząt drapieżnych, rasę zdobywców i panów, która - zorganizowana i nastawiona wojowniczo, a także obdarzona siłą, by organizować - bez wahania kładzie swe straszne łapy na ludności, która być może przerasta ją liczebnie, lecz wciąż nie posiada kształtu i stałego charakteru. W ten sposób powstaje na ziemi „państwo”: sądzę, iż skończyliśmy z mrzonką, jakoby powstało ono na mocy „umowy”¹³⁰. Ten, kto chce rozkazywać, kto z natury jest „panem”, kogo cechuje gwałtowność czynów i gestów - po co takiemu umowie! Podobnych istot nikt nie bierze w rachubę, przychodzą jak los, bez przyczyny, rozumu, względów czy pretekstu, pojawiają się niczym grom, zbyt strasznie, zbyt nagle, zbyt przekonywająco i zbyt „inaczej”, ażeby wzbudzić choćby nienawiść. Ich dziełem jest instynktowne tworzenie form, wyciskanie form, to najbardziej mimowolni i nieświadomi ze wszystkich artystów: - słowem, tam, gdzie się pojawiają, rodzi się wtem coś Nowego, żywa struktura władzy (*Herrschaft-Gebilde*), w której części i funkcje zostały od siebie oddzielone i zsynchronizowane, w której jest miejsce tylko na to, co dopiero w odniesieniu do całości nabiera „sensu”. Ci urodzeni organizatorzy nie wiedzą, co to wina, odpowiedzialność, względy; rządzi nimi ów straszny egoizm artysty, który bez wstydu patrzy i w swym „dziele” - jak matka w swym dziecku - czuje się zawczasu usprawiedliwionym na wieki. Ma się rozumieć, iż *to nie w nich* rośnie „złe sumienie”. Jednak *bez nich* nie wyrosłoby to paskudne zielsko, zabrakłoby go, gdyby pod siłą uderzeń ich młotów, ich twórczej gwałtowności, nie zmieciono z ziemi ogromnej fali (*Quantum*) wolności, przynajmniej z pola widzenia, i zarazem nie wprowadzono jej w stan uśpienia (*latent*). Ten gwałtownie uśpiony *instynkt wolności* - już to pojęliśmy - ten instynkt wolności usunięty, wyparty, uwięziony we wnętrzu i wreszcie tylko w sobie samym wyładowujący się i szukający ujścia: to i tylko to jest u początku złego sumienia.

18.

Należy wystrzegać się bagatelizowania całego tego zjawiska tylko dlatego, że jest samo w sobie brzydkie i bolesne. W istocie jest to ta sama aktywna siła, która tych artystów gwałtu i organizatorów wspaniałej pobudza do działania i buduje państwa, która tutaj wewnętrzna, mniejsza, bardziej małostkowa, kieruje się wstecz, w „labirynt ducha”, by zacytować Goethego¹³¹, tworzy sobie złe sumienie i buduje negatywne ideały, właśnie ów *instynkt wolności* (mówiąc moim językiem: wola mocy): z tym że tworzywem, na którym wyżywa się ta formo-twórcza i zadająca gwałt natura owej siły, jest sam człowiek, całe jego stare zwierzęce Ja - a nie, jak w przypadku owego większego, bardziej rzucającego się w oczy zjawiska, *Inny Człowiek, Inni Ludzie*. Owo sekretne zadawanie sobie gwałtu, to okrucieństwo artysty, to pragnienie, aby nadać formę sobie samemu jako materii trudnej, odpornej i cierpiącej, pragnienie wypalania na sobie woli, krytyki, przeciwieństwa, pogardy, negacji, to niesamowite i przerażające przyjemne działanie duszy rozdartej na własne życzenie, która dręczy się sama z pragnienia zadawania cierpień, całe to *aktywne* „złe sumienie” jako właściwe matczyne łono idealnych i wyimaginowanych wydarzeń - jak już można odgadnąć - wydobyło na światło dzienne pełnię nowej, przedziwnej piękności i afirmacji, a może w ogóle po raz pierwszy *samo piękno*... Cóż bowiem byłoby piękne, gdyby w pierw tegoż przeciwieństwo

¹²⁹ Heraklit, *Die Fragmente der Vorsokratik griechisch und deutsch* von H. Diels, Berlin 1934, fragment B 52.

¹³⁰ Aluzja do Rousseau i Hobbesa.

¹³¹ *Do Księżycy*, tłum. Włodzimierz Lewik, w: J. W. Goethe *Listy i Wiersze Miłosne*, Warszawa 1982, ss. 318-319.

nie uświadomiło sobie siebie samego, gdyby brzydota wpraw nie powiedziała sobie: „Jestem brzydka”? Przynajmniej, po tej wskazówce, zagadka będzie mniej zagadkowa, o ile w sprzecznych pojęciach, jak *bezosobowość* (*Selbstlosigkeit*), *samozaparcie*, *samo-ofiara* można doszukać się ideału, piękna; i odtąd Jedno wiadomo ponad wszelką wątpliwość, a mianowicie, jaki to rodzaj *przyjemności* od początku czuje człowiek bezosobowy, zapierający się siebie, składający siebie w ofierze: ta przyjemność to okrucieństwo. Tyle na razie o pochodzeniu „tego, co nieegoistyczne” jako wartości moralnej i określenia gruntu, z którego owa wartość wyrosła: dopiero złe sumienie, dopiero wola znęcania się nad samym sobą staje się warunkiem istnienia *wartości* tego, co nieegoistyczne.

19.

Złe sumienie jest chorobą, nie ulega wątpliwości, lecz w tym sensie, w jakim chorobą jest ciąża. Zbadajmy warunki, w których choroba ta osiąga najstraszliwsze i najwznioślejsze (*sublimste*) apogeum: zobaczymy, co tym samym właściwie dopiero przyszło na świat. Do tego potrzeba jednak sporo zaparcia - wpraw jednak musimy raz jeszcze wrócić do wcześniejszego punktu widzenia. Cywilnoprawny stosunek dłużnika do wierzyciela, o którym już wcześniej obszerniej była mowa, został ponownie przeinterpretowany (i to w sposób historycznie nader osobliwy i kuriozalny) w relację, w której dla nas, ludzi współczesnych, jest chyba najmniej zrozumiały, a mianowicie w relację *współczesnych* do ich *przodków*. Wewnątrz pierwotnej wspólnoty rodowej - a mówimy o prehistorii - kolejne pokolenia zawsze uznawały prawne zobowiązania względem generacji wcześniejszej, a zwłaszcza tej najpierwotniejszej, założycieli rodu (i nie była to bynajmniej tylko więź uczuciowa: tej ostatniej można by nie bez racji całkiem zaprzeczyć w odniesieniu do najdłuższych dziejów ludzkości). Panuje tu przekonanie, iż ród *istnieje* jedynie dzięki ofiarom i dokonaniom przodków - i że należy im je *splacić* ofiarami i dokonaniem: uznaje się tym samym *dług* (*Schuld*), który stale rośnie, gdyż przodkowie ci jako potężne duchy nadal żyją, przynosząc rodowi nowe korzyści i użyczając mu swej mocy. Czy za darmo? Dla tamtych wieków wszelako, barbarzyńskich i „ubogich duchem”, nie istniało żadne „darmo”. Czymże można się im odplacić? Ofiarami (zrazu jako żywność w elementarnym rozumieniu tego słowa), ucztami, kaplicami, hołdami, a przede wszystkim posłuszeństwem - albowiem wszelkie zwyczaje, jako dzieła przodków, są również ich regułami i nakazami: czy kiedykolwiek można im sprostać? Owa niepewność pozostaje i rośnie: co jakiś czas egzekwuje ogromną należność, coś jakby solidną odpłatę na rzecz „wierzyciela” (niechłubną ofiarę z pierworodnych, na przykład, krew, ludzką krew, w każdym razie). W tej logice *strach* przed antenatem i jego mocą, świadomość długu¹³² wobec niego, nieuchronnie wzrasta w miarę, jak rośnie potęga samego rodu, to znaczy, w miarę jak sam ród staje się bardziej zwycięski, bardziej niezależny, jak zyskuje poważanie i wzbudza coraz większy strach. I nie odwrotnie! Każdy krok w kierunku osłabienia rodu, wszelkie nieszczęścia, wszelkie oznaki zwyrodnienia, nadchodzącego rozkładu, zawsze *osłabiają* ów lęk przed duchem jego założyciela i przyczyniają się do obniżenia oceny jego mądrości, troskliwości i aktualnej mocy. Jeśli wnikliwie przeanalizować do końca tę barbarzyńską logikę, to wskutek zwiędów rosnącego przerażenia przodkowie *najpotężniejszych* rodów musieli urosnąć do kolosalnych rozmiarów i usunąć się w mrok boskiej, niepojętej tajemniczości: - ostatecznie przodek nieuchronnie przemienił się w *Boga*¹³³. Być może tłumaczy to rzeczywiste pochodzenie bogów, a więc pochodzenie ze *strachu*!... I komukolwiek wydawałoby się, iż trzeba dodać: „ale i z pobożności”, trudno by było tego dowieść w odniesieniu do najdłuższego okresu rodzaju ludzkiego, prehistorii. Tym bardziej jednak do okresu *średniego*, w którym wykształciły się rody szlacheckie, rzeczywiście odpłacające z nawiązką swym założycielom, swym przodkom (herosom, bogom) wszystkimi właściwościami, jakie tymczasem pojawiły się u nich samych, właściwościami *szlacheckimi*. Na to, jak tworzy się szlachtę bogów, jak ich się uszlachetnia (co jednak nie oznacza ich „uświęcenia”) rzucimy okiem później: tymczasem doprowadźmy do końca nasze rozważania nad rozwojem świadomości winy.

20.

Świadomość długu¹³⁴ wobec bóstwa nie zniknęła bynajmniej, jak uczy historia, po upadku formy organizacyjnej „gminy”, opartej na więzach krwi; ludzkość, w taki sam sposób, w jaki odziedziczyła po szlachcie rodowej pojęcia „dobry i zły” (wraz z jej psychologiczną zasadniczą tendencją do ustanawiania hierarchii <*Rangordnungen*>), przejęła wraz z dziedzictwem bóstw rodowych i plemiennych także ciężar wciąż niespłaconych długów i pragnienie ich uregulowania. (Fazę przejściową stanowią owe liczne ludy niewolników i poddanych, którzy dostosowali się do boskich kultów swoich panów, czy to wskutek przymusu, czy uległości i mimikry: od nich to owo dziedzictwo rozlało się na wszystkie strony). Poczucie długu wobec bóstwa rosło nadal przez wiele tysięcy lat, ba, zawsze w tej samej mierze, w jakiej pojęcie i odczuwanie Boga rosło na ziemi, wznosząc się ku niebu. (Cała historia walk etnicznych, zwycięstw, pojednań, zespoleń, wszystko, co poprzedza ukonstytuowanie się ostatecznej hierarchii (*Rangordnung*) wszelkiego żywiołu w każdą wielką syntezę rasową, znajduje swe odzwierciedlenie w genealogicznym chaosie ich bogów, w przekazach o walkach, zwycięstwach i pojednaniach; postęp ku uniwersalnemu królestwom jest zarazem zawsze postępem ku uniwersalnemu bóstwom; despotyzm ze swym pogwałceniem niezależnej szlachty zawsze również wytycza szlak monoteizmowi.)

¹³² W oryginale *Schuld*, czyli zarazem dług i wina.

¹³³ Myśl rozwinięta później u Freuda. Por. *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967: *Poza zasadą przyjemności*, np. 119; *Przyszłość pewnego złudzenia*, np. s. 163 i w wielu innych miejscach.

¹³⁴ *Schuld* - dług i wina.

Nadejście chrześcijańskiego Boga jako Boga Największego (*Maximal-Gottes*)¹³⁵, jakiego dotąd udało się osiągnąć, sprowadziło na ziemię maksymalne poczucie winy. Zakładając, że stopniowo ruszyliśmy w *przeciwnym* kierunku, można by też z niemałym prawdopodobieństwem wydedukować z bezustannego upadku wiary w chrześcijańskiego Boga, że teraz już dokonuje się znamienity upadek ludzkiej świadomości winy; ba, nie sposób odrzucić perspektywy pełnego i definitywnego zwycięstwa ateizmu, który mógłby uwolnić ludzkość od tego całego poczucia winy wobec swego początku, wobec *causa prima*. Ateizm i pewien rodzaj *wtórnej niewinności* mają bowiem wspólne źródło.

21.

Tyle na razie w wielkim skrócie o związkach pomiędzy pojęciami „winy” (*Schuld*), „obowiązku” i nakazami religijnymi: dotąd celowo odkładałem na bok faktyczne umoralnianie tych pojęć (zepchnięcie ich w obszar sumienia, a jeszcze dokładniej, splecenie *złego* sumienia z pojęciem Boga), a pod koniec poprzedniego rozdziału rozprawiałem nawet tak, jak gdyby o umoralnianiu nie było mowy, a zatem, jak gdyby pojęcia te niechybnie odeszły w niepamięć, gdy tylko padła główna teza, wiara w naszego „wierzyciela” - Boga. Stan faktyczny jednak wyraźnie temu przeczy. Wraz z umoralnieniem pojęć winy (*Schuld*) i obowiązku oraz zepchnięciem ich do *złego* sumienia, pojawia się w istocie próba *odwrócenia* kierunku opisanego rozwoju, lub przynajmniej powstrzymania jego ruchu: teraz właśnie perspektywa ostatecznego odkupienia *winna* - dość pesymistycznie - raz na zawsze zostać zamknięta; teraz nasze niepocieszone spojrzenie *winno* odbić się od absolutnej niemożliwości, zrobić krok w tył; teraz pojęcia „winy” i „obowiązku” *winny* skierować się wstecz - ale przeciw *komu*? A jakże, w pierwszym rzędzie przeciw „dłużnikowi”, w którym złe sumienie tak mocno zapuszcza korzenie, wżera się, rozprzestrzenia i niczym polip rozrasta coraz szerzej i głębiej, aż w końcu niemożność odpuszczenia winy rodzi niemożność odbycia pokuty, myśl o niemożności jej odpłacenia (o „wiecznej karze”). Jednak ostatecznie również przeciw wierzycielowi. Pomyślmy tutaj o *causa prima* Człowieka, o genezie rodzaju ludzkiego, o jego przodku, na którym odtąd ciąży klątwa („Adam”, „grzech pierworodny”¹³⁶, „niewolność woli”) lub o naturze, z której łona powstał człowiek i której odtąd przypisuje się pierwiastek zła (*das böse Princip*) („demonizowanie natury”), lub o egzystencji w ogóle, która *sama w sobie* pozostaje *nic nie warta* (nihilistyczne odwrócenie się od niej, pragnienie nicości lub pragnienie jej „przeciwnieństwa”, bycia inaczej, buddyzm i tym podobne rzeczy) - aż, nagle, pojawia się przed nami ostatnia deska ratunku, paradoksalna i wręcz potworna, w której umęczona ludzkość znajduje chwilową ulgę - ów genialny *trick chrześcijaństwa*: oto sam Bóg składa siebie w ofierze za grzechy Człowieka, Bóg sam sobie odplaca, Bóg jako ten Jedyń, który potrafi wybawić Człowieka od tego, od czego Człowiek sam wybawić się nie może - Wierzyciel składa siebie w ofierze za swego Dłużnika, z *miłości* (czy dasz wiarę? -), z miłości do swego Dłużnika!...

22.

Już zapewne odgadliście, co istotnie kryje się w tym Wszystkim i *za* tym Wszystkim: owa wola samoudręki, wyparte okrucieństwo uwewnętrznionego Człowieka-Zwierza, zapędzonego w siebie, zamkniętego w „państwie” celem oswojenia, który wynalazł złe sumienie, aby zadawać sobie ból, po tym jak zatkało *bardziej* naturalne ujęcie woli sprawiania bólu - ten człowiek *złego* sumienia uzurpował sobie religijny nakaz, by swą samoudręką doprowadzić do granic najstraszliwszej surowości i bezwzględności. Wina wobec *Boga*: ta myśl staje się dlań narzędziem tortur. Ogarnia w „Bogu” skrajne przeciwieństwa, które może znaleźć dla swych prawdziwych oraz niezwykłych zwierzęcych instynktów, i w tych właśnie zwierzęcych instynktach doszukuje się nawet winy wobec Boga (wrogości, oporu, buntu przeciw „Panu”, „Ojcu”, praprzodkowi i początkowi świata), wprzega się w antytezę „Boga” i „diabła”. Każde „nie”, wypowiedziane sobie, przyrodzie, naturalności, prawdziwości swej natury, przemienia w „tak” temu, co istnieje, co cielesne, co rzeczywiste, Bogu, świętości Boga, trybunałowi Boga, sadyzmowi Boga, zaświatom, wieczności, męczarniom bez końca, piekłu, niewymierności kary i winy. Jest w tym okrucieństwie duchowym jakieś szaleństwo woli, które zgłębia nie ma sobie równych: *wola* człowieka, aby uznać się winnym i potępionym bez możliwości pokuty, jego *wola*, by czuć się karanym, ze świadomością, iż kara nie może zrównoważyć winy, *wola*, by skazić i zatruć samą istotę rzeczy problemem kary i winy, aby raz na zawsze odciąć sobie odwrót z tego labiryntu „ideé fixes”, *wola*, ustanawiania ideału - ideału „Boga Świętego” - by w jego obliczu namacalnie się przekonać o własnej absolutnej bezwartościowości. Biada obłąkanej, smutnej ludzkiej bestii! Jakież to nachodzą ją pomysły, jaka perwersja, jakie paroksyzmy bezsensu, jakież *bestialstwo idei* wybucha w chwili, gdy choć trochę przeszkodzi się jej być *bestią czynu*!... Wszystko to jest nad wyraz interesujące, lecz towarzyszy temu również czarny, ponury, ciężki smutek, który nie pozwala zbyt długo wpatrywać się w tę otchłań. Oto *choroba*, niewątpliwie najstraszniejsza, jaka dotąd szerzyła się w człowieku: kto jeszcze zdoła usłyszeć (lecz dziś nie ma się już na to uszu!), jak w tę noc męczarni i absurdu rozlega się krzyk *miłości*, krzyk tęskniącego zachwyty, zbawienia w *miłości* - ten odwróci się, zdjęty nieprzemogłą zgrozą!... W człowieku bowiem jest tyle okropieństwa!... Ziemia zbyt długo była domem wariatów!...

23.

Tyle winno raz na zawsze wystarczyć jeśli idzie o pochodzenie „świętego Boga”. Fakt, iż koncepcja bogów *sama w sobie* niekoniecznie musi prowadzić do zaburzenia fantazji, którego uświadomienia nie mogliśmy sobie ani przez chwilę

¹³⁵ Czyli Boga, który jest „Wszystkim we Wszystkich”, por. 1 Kor, 15, 28.

¹³⁶ W oryginale gra słowna: *Erbsünde*, czyli grzech odziedziczony po przodkach, co doskonale harmonizuje z wywodem o dziedzictwie ludzkim.

darować; że istnieją *szlachetniejsze* sposoby posługiwania się fikcją bogów aniżeli samo-ukrzyżowanie i samo-pohańbienie człowieka, w czym w ostatnich tysiącletniach Europa osiągnęła mistrzostwo, na szczęście da się wyczytać z każdego spojrzenia, rzuconego na *bogów greckich*, na tamte wizerunki ludzi szlachetnych i dumnych, w których *bestia* ludzka (*Thier im Menschen*)¹³⁷ czuła się ubóstwiona i *nie* żyła w rozdarciu, *nie* wściekała się na siebie! Owi Grecy przez dłuższy czas używali swoich bogów, by trzymać „złe sumienie” na dystans, tak, by mogli nadal zażywać wolności ducha: a więc w odwrotnym rozumieniu aniżeli chrześcijaństwo, które ze swego Boga inny robiło użytek. Posuwały się w tym *bardzo daleko*, te dzieci wspaniałe o lwich sercach; i nie mniejszy autorytet niżli sam Zeus homerycki daje im do zrozumienia, że za bardzo sobie folgują. „Hej!” - mówi raz - a chodzi tu o sprawę Ajgista, o *bardzo* złą sprawę -

*Hej, jakże to dziś łatwo ludzie bogów oskarżają.
Mówią, że od nas zło idzie, a w istocie sami swą butą sięgają ponad ludzki los
i sprowadzają na siebie nieszczęście*¹³⁸.

Zaraz jednak słyszy się i widzi, że ten olimpijski widz i sędzia daleki jest od tego, by z tego powodu żywić do nich urazę i źle o nich myśleć: „ależ oni *głupi*!” - tak myśli o występkach śmiertelników - „głupota”, „brak rozumu”, jakieś „pomieszenie we łbie”, w tym tylko *dopatrywali się* Grecy, nawet w czasach największej potęgi i męstwa, przyczyny wielu spraw złych i fatalnych: głupota, *nie* zaś grzech! Rozumiecie?... Jednak nawet owo pomieszenie we łbie stanowiło problem - „bo jak też to możliwe? Zaiste, skądże się to wzięło w takich głowach, jak *nasze*, ludzie szlachetnego pochodzenia, szczęśliwych, udanych, wysoko-urodzonych, dostojnych i cnotliwych?” - przez wieki szlachetny Grek zadawał sobie to pytanie w obliczu wszelkiego niepojętego okrucieństwa czy zbrodni, jaką splamił się ktoś mu równy. „Któryś *bóg* mu chyba rozum odebrał”, mówił sobie w końcu, potrząsając głową... To *typowo* grecka odpowiedź... Tym samym bogowie służyli naówczas do tego, by usprawiedliwiać w pewnym stopniu także ludzkie zło, służyli za złą przyczynę - wtedy nie brali na siebie kary, lecz raczej - co *szlachetniejsze* - winę...

24.

Kończę - jak widać - trzema znakami zapytania. „Czy w zasadzie ustanawia się tu ideał, czy też burzy?” można by zapytać... Jednak czyście zadali sobie dość trudu, by zapytać, ile kosztuje ustanowienie na ziemi *każdego* ideału? Ile rzeczywistości trzeba było przy tym zniesławić i zapoznać, ile kłamstw uświęcić, ile sumień zakłócić, ile „Boga” za każdym razem złożyć w ofierze? Ażeby można było ustanowić jakąś świętość, *trzeba jakąś świętość zburzyć*: oto jedyna reguła, pokażcie mi przypadek, kiedy się nie sprawdza!... My, ludzie współcześni, od tysiącleci jesteśmy spadkobiercami wiwisekcji sumienia i zwierzęcej samoudręki: mamy w tym najdłuższą wprawę, jesteśmy tu poniekąd artystami, nie brak nam w żadnym razie wyrafinowania, zepsucia smaku. Zbyt długo człowiek obrzucał „złym spojrzeniem” swe naturalne skłonności, tak że w końcu spłotył się w nim ze „złym sumieniem” w siostrzanym uścisku. Możliwe, że udałoby się przeprowadzić rzecz odwrotną *samą w sobie* - lecz kto jest na to dość silny? - mianowicie, by *nienaturalne* skłonności, wszelkie dążenia do życia wiecznego, do tego, co przeciwne zmysłom, instynktom, przyrodzie, zwierzęciu, słowem, dotychczasowe ideały, wszystkie wrogie życiu ideały, które szkalują życie doczesne, połączyć ze złym sumieniem siostrzanym uściskiem. Do kogo się dziś zwrócić z *takimi* nadziejami i życzeniami? Naturalnie przeciwko sobie mielibyśmy ludzi *dobrych*; i do tego, całkiem słusznie, wygodnych, zadowolonych z siebie, próżnych, rozmarzonych, znużonych... Cóż obraża bardziej, co oddziela nas od nich gruntowniej niż ta odrobina surowości i wyniosłości, którą dajemy im odczuć, a z jaką traktujemy siebie samych? A znowu - jakże uprzejmy, jakże miły jest wobec nas cały świat, gdy tylko postępujemy jak cały świat i „używamy” jak cały świat! Do tego celu potrzeba by *innych* duchów niż te, które żyją w naszej epoce: duchów, które pokrzepia wojna i zwycięstwo, dla których podbój, przygoda, ryzyko, ból, stały się niemalże koniecznością; potrzeba do tego przyzwyczajenia do ostrego, górskiego powietrza, do zimowych wędrówek, do lodu i gór w każdym znaczeniu, potrzeba nawet pewnej subtelnej (*sublimier*) formy zła, ostatecznej, pewnej siebie męskiej woli poznania, które cechuje wielkie zdrowie, słowem, potrzeba *wielkiego zdrowia*!... Czy to w ogóle jest dziś możliwe?... Jednak kiedyś, w epoce potężniejszej niż ta zmurszała, wątpiąca w samą siebie teraźniejszość, musi przecież do nas przyjść, on *zbawiający* Człowiek wielkiej miłości i pogardy, duch twórczy, którego własna, niepohamowana siła wynosi ponad wszelkie nadświaty i zaświaty, którego samotności ludzie nie pojmą, widząc w niej ucieczkę *od* rzeczywistości: podczas gdy ta będzie tylko zanurzeniem się, zagrzebaniem, zagłębieniem w rzeczywistości po to, by - kiedy ponownie wyjdzie on na światło - mógł tej rzeczywistości przynieść *zbawienie*: zbawienie od klątwy, którą obłożył ją dotychczasowy ideał. Ów człowiek przyszłości wyzwoli nas nie tylko od dotychczasowego ideału, lecz również od tego, *co musiało zeń wyrosnąć*, od wielkiego obrzydzenia, od woli nicości, od nihilizmu; to bicie dzwonu w samo południe i [czas] wielkiej decyzji, które znowu uwolni wolę, które przywróci ziemi cel, a Człowiekowi nadzieję, ten Antychryst¹³⁹ i Anty-nihilista, ten pogromca Boga i Nicości - *musi kiedyś przyjść*...

25.

¹³⁷ Także tytuł powieści Emila Zoli wydanej w 1890 roku jako siedemnasty tom *Les Rougon-Macquart*.

¹³⁸ Homer, *Odyseja*, tłum. Jan Parandowski, Warszawa 1981, s. 34.

¹³⁹ Tak tłumaczymy *Antichrist*, stojąc na stanowisku, iż w świetle aforyzmu 1052 *Der Wille zur Macht* bezzasadny byłby przekład tego słowa jako „antychrześcijanin”.

- Ale co ja tu mówię? Dość! Dość! W tym miejscu wypada mi tylko Jedno - zamilknąć: w przeciwnym razie naruszę coś, co przeznaczone jest wyłącznie dla młodszego, „bardziej przyszłego”, silniejszego ode mnie - dla Zaratustry, Zaratustry bezbożnika...

Rozprawa III Co oznaczają ideały ascetyczne?

Beztroskich, szyderczych, gwałtownych - takimi chce *nas* mądrość: jest niczym kobieta, która zawsze kocha tylko wojownika.

*Also sprach Zarathustra*¹⁴⁰

1.

Co oznaczają ideały ascetyczne? U artystów nic, lub zbyt wiele; u filozofów i uczonych coś jakby węch i instynkt, szukający najkorzystniejszych warunków dla wyższej duchowości; u kobiet, w najlepszym wypadku, *jeszcze* jeden uwodzicielski czar, odrobinę *morbidezza*¹⁴¹ pięknego ciała, anielskość ładnego tłustego zwierza; u fizjologicznie upośledzonych i zgorzkniałych (u *większości* śmiertelników) próbę ujrzenia siebie jako „zbyt dobrych” dla tego świata, świętą formę rozpusty, ich podstawowy środek w walce z długim cierpieniem i nudą; u kapłanów właściwą kapłańską wiarę, ich najlepsze narzędzie władzy, tudzież „najwyższą” sankcję władzy; u świętych wreszcie pretekst, by zapaść w sen zimowy, ich *novissima gloriae cupido*¹⁴², ich spoczynek w nicości („Bogu”), ich forma obłędu. Jednak to, iż ideał ascetyczny w ogóle miał dla człowieka tak ogromne znaczenie, wyraża zasadniczy fakt ludzkiej woli, jej *horror vacui*¹⁴³: *potrzebny jej cel* i woli raczej pragnąć *nicości*, aniżeli *nie* pragnąć. - Rozumiecie mnie?... Czy mnie zrozumiano?... „*Bynajmniej! Mój Panie!*” - A zatem zacznijmy od początku.

2.

Co oznaczają ideały ascetyczne? Lub - że posłużę się konkretnym przypadkiem, w związku, z którym często prosi się mnie o opinię - co to, na przykład, oznacza, kiedy taki artysta jak Richard Wagner na stare lata składa hołd czystości. W pewnym sensie czynił to zawsze; jednak dopiero pod koniec życia w sensie ascetycznym. Co oznacza ta zmiana „sensu”, ta radykalna przemiana sensu? - taką bowiem była, Wagner zmienił front i stał się swym dokładnym przeciwieństwem. Co to oznacza, kiedy artysta staje się swym przeciwieństwem?... Tu od razu przypomina się nam - jeśli zatrzymamy się na chwilę przy tej kwestii - najświetniejszy, najsilniejszy, najradośniejszy, *najśmielszy* chyba okres z życia Wagnera: było to wówczas, gdy bez reszty pochłonęła go myśl o weselu Lutra¹⁴⁴. Kto wie, jaki przypadek zrządził właściwie o tym, iż zamiast muzyki weselnej mamy *Śpiewaków norymberskich*? I ile z tamtej pobrzmiewa być może w tej muzyce? Nie ulega jednak wątpliwości, że i w owym „Weselu Lutra” chodziłoby o pochwałę czystości. Wszelako również o pochwałę zmysłowości: i tak zdaje mi się byłoby w sam raz, tak też byłoby „po Wagnerowsku”. Albowiem pomiędzy czystością i zmysłowością nie koniecznie musi istnieć sprzeczność; każde dobre małżeństwo, każda autentyczna przygoda miłosna sprzeczność tę pokonuje. Wagner słusznie by uczynił, gdyby przypomniał Niemcom o tej *miłej* prawdzie, komponując jakąś ładną, dziarską komedię o Lutrze, gdyż wśród Niemców zawsze było i jest sporo oszczerców zmysłowości; a zasługa Lutra chyba w niczym nie jest tak wielka, jak właśnie w tym, iż miał odwagę być *zmysłowym* (wówczas nazywano to subtelnie „ewangeliczną wolnością”...). Jednak nawet w przypadku, gdy istnieje przeciwieństwo pomiędzy czystością i zmysłowością, to na szczęście nie musi być ono wcale tragiczne. Mogłoby to się odnosić przynajmniej do wszystkich bardziej udanych, weselszych śmiertelników, którzy dalecy są od tego, by swą chybliwą równowagę pomiędzy „bestią i aniołem” z miejsca uważać za argument przeciwko życiu - najwspanials i najjaśniejsi pośród nich, jak Goethe i Hafiz¹⁴⁵ istotnie znajdowali w

¹⁴⁰ *Also sprach Zarathustra*, Część I, „Vom Lesen und Schreiben”.

¹⁴¹ Tzn. „zniewieściałości” (wł.).

¹⁴² Tzn. „pragnienie chwały, jako ostatniej rzeczy, której się wyzbędą”. Fragment z Tacyty, *Dzieje*, IV, 6. Całe zdanie cytowane przez Nietzschego we *Fröhliche Wissenschaft*, aforyzm 330: „*quando etiam sapientibus gloriae cupido novissima exuitur* - a znaczy to u niego [tj. u Tacyty]: nigdy.”

¹⁴³ Tzn. „strach przed pustką”. Transformacja sentencji z *Gargantui i Pantagruela* Francois Rablais’go (tłum. Tadeusz Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1953, s. 20), która brzmi tam *Natura abhorret vacuum* (natura cofa się przed próżnią).

¹⁴⁴ Luter poślubił w 1525 roku zbiegłą z zakonu cystersów mniszkę Katarzynę von Bora (1499-1552). O zawarciu związku zdecydował przypadek. Luter zajął się osiedlaniem zakonnic i wydawaniem ich za mąż. „Katie”, kobieta o nieokiełznanym temperamencie, odrzucała wszelkich kandydatów, toteż Luter postanowił rozwiązać ten problem, samemu poślubiając mniszkę. Luter miał wówczas czterdzieści dwa lata, Katarzyna dwadzieścia sześć. Księżę elektor podarował młodej parze klasztor po Augustynach (nota bene: Luter wywodził się z zakonu Augustynów). Trzeba przy tym dodać, iż Luter nie znosił wykształconych kobiet, choć do takich należała jego żona. Ze względu na jej władczy charakter Luter nazywał ją „*Mein Herr Katie*”. Niekiedy żartował, iż ożenił się na złość diabłu i papieżowi, oraz po to, aby sprawić radość ojcu. Katarzyna urodziła mu sześćoro dzieci.

tym *jeszcze* jeden urok życiowy¹⁴⁶. Takie „sprzeczności” właśnie kuszą do życia (*Dasein*)... Z drugiej strony, jest to aż nazbyt oczywiste, że kiedy świniom, które raz miały pecha, każe się chwalić czystość - a bywają takie świnię! - to dostrzegają one i wielbią jedynie własne przeciwieństwo, przeciwieństwo świni¹⁴⁷, której się nie powiodło - i to z jakim tragicznym chrząkaniem i euforią! Można to sobie wyobrazić - owo doskwierające i zbędne przeciwieństwo, które to Wagner u kresu swego życia chciał bezsprzecznie opatrzyć w muzykę i wystawić na scenie. *A jednak po co?* Jak można słusznie zapytać. Bo cóż go obchodziły, co nas obchodziły świnię?

3.

Rzecz jasna nie sposób przy tym nie zapytać, co go właściwie obchodził tamten męski (ach, tak niemęski) „wiejski prostaczek”, ów nieborak i syn natury Parsifal, którego tak podstępnymi środkami w końcu zrobił katolikiem. I co? Mamy tego Parsifala brać na *serio*? Można mianowicie pokusić się o przypuszczenie, a nawet cichą nadzieję, że Wagnerowski Parsifal w zamyśle miał być parodią, czymś w rodzaju wielkiego finału i dramatu satyrycznego, którym tragiczny Wagner, we właściwy i godny mistrza sposób, chciał się pożegnać z nami, z samym sobą, a przede wszystkim z *tragedią*, i to ekscesem najwyższej i najbardziej swawolnej parodii na temat samej tragiczności, całej tej potwornej powagi ziemskiej i ziemskiego lamentu z przeszłości, i w końcu przezwyciężonej, *najordynarniejszej formy* sprzeczności ideału ascetycznego z naturą. To dopiero - jak powiedziałem - byłoby godne wielkiego tragika, który jak każdy artysta, wtedy dopiero osiąga sam szczyt swej wielkości, kiedy potrafi spojrzeć na siebie i swoją sztukę z *góry*, kiedy potrafi się z siebie *śmiać*. Czy „Parsifal” Wagnera jest jego cichym śmiechem wyższości z siebie samego, triumfem osiągniętej przezeń krańcowej, najwyższej wolności artysty, niebem artysty (*Künstler-Jenseitigkeit*)? Chciałoby się sobie tego życzyć, jak mówiłem. Czymże bowiem byłby *na serio* pomyślany Parsifal? Czy rzeczywiście trzeba w nim widzieć „twór obłąkanej nienawiści poznania, ducha i zmysłowości” (jak to kiedyś przy mnie ujęto)? Potępienia umysłu i ducha jednym tchem nienawiści? Apostazja i nawrót do chorobliwych chrześcijańskich i upowszechniających ciemnotę ideałów? A wreszcie realnym zanegowaniem samego siebie, przekreśleniem samego siebie przez artystę, który dotąd całą siłą woli dążył do czegoś przeciwnego, mianowicie do *najwyższego uduchowienia i uzmysłowienia* własnej sztuki? I nie tylko sztuki, lecz także życia. Przypomnijmy sobie, z jakim entuzjazmem szedł Wagner swego czasu śladami filozofa Feuerbacha: słowo Feuerbacha o „zdrowej zmysłowości”¹⁴⁸ w latach trzydziestych i czterdziestych brzmiało Wagnerowi, jak i wielu Niemcom (a nazywali się wówczas „Młodymi Niemcami”¹⁴⁹) jak zapowiedź zbawienia. Zatem czy ostatecznie wyciągnął z tego *inną naukę*? Gdyż, jak się wydaje, miał

¹⁴⁵ Właściwie Szams-ud-din Muhammad (ok. 1300-1388), poeta perski, znany jako autor ód, a także rubajjatów. Przybrany pseudonim Hafiz oznaczał „kogoś, kto pamięta” i odnosił się do uczonego, który znał Koran na pamięć.

¹⁴⁶ Trudno określić tego rodzaju zestawienie. Być może jest to aluzja do ich upodobania do alkoholu (por. *Jenseits von Gut und Böse*, 198). Buntując się przeciwko zakazowi spożywania alkoholu w Koranie, poeci jak Hafiz czy Omar, stawali się nie tylko biboszami, lecz wręcz rzecznikami pijaństwa. Również uważa się, iż Goethemu brakowało umiaru w spożywaniu trunków. Por. R. J. Hollingdale, *Beyond Good and Evil*, Commentary, Harmondsworth 1990, s. 232.

¹⁴⁷ Aluzja do listu św. Pawła do Tytusa (1, 15), którą u Nietzschego znajdujemy już w *Also sprach Zarathustra*, „Von alten und neuen Tafeln”, 14: „Dem Reinen ist alles rein” - so spricht das Volk. Ich aber sage euch: den Schweinen wird alles Schwein!” (Dla czystego wszystko jest czyste, mawiają ludzie, ale ja wam powiem: dla świń wszystko jest świńskie).

¹⁴⁸ Pochwałę zmysłowości znajdujemy u Feuerbacha w wielu miejscach np. w *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. Adam Landman, BKF, Warszawa 1959, s. 72. Por. także *Wybór pism* (Warszawa 1988, tłum. Mirosław Skwieciński, BKF, Warszawa 1988, np. ss. 346-347, § 32, 33).

¹⁴⁹ Gwoli ścisłości: aczkolwiek swego czasu Wagner prowadził działalność wywrotową, znajdował się pod silnym wpływem Bakunina (E. Lambert, *Studies in Rebellion*, London 1957, s. 118), i brał czynny udział w Rewolucji Marcowej 1848 r., nigdy nie był członkiem ruchu literackiego znanego pod nazwą *Jung Deutschland*, działającego przede wszystkim w latach 1830-1850, propagującego literaturę politycznie zaangażowaną (np. emancypacja kobiet), ale także i - wolną miłość. Głównymi przedstawicielami ruchu byli Karl Gutzkow (1811-1878), autor sławnej powieści *Wally, die Zweiflerin*, opartej na wydarzeniach autentycznych (samobójstwo Szarlotty Stieglitz), po wydaniu której zakazano wydawania „niemoralnej literatury” Młodych Niemiec, oraz dramatu tendencyjnego *Uriel Acosta*, powstałego w wyniku zniesienia zakazu w latach czterdziestych; a także Heinrich Laube (1806-1884), autor *Das junge Europa, Die Krieger*; Theodor Mundt (1808-1861). Innymi czołowymi postaciami ruchu byli przedstawiciel materializmu wulgarnego Ludwig Börne oraz sławny poeta Heinrich Heine.

wszakże dość woli, aby się *uczyć na nowo*... I to nie tylko za pomocą Parsifalowych trąb ze sceny: w mrocznej, równie ociążałej, co bezradnej pisaninie jego ostatnich lat jest wiele miejsc, w których objawia się ciche pragnienie i wola, zniechęcona, chwiejna, nie ujawniona wola, głoszenia czegoś przeciwnego, nawrócenia, zaprzeczenia, chrześcijaństwa, średniowiecza, i powiedzenia swym uczniom „w tym Nic nie ma! Szukajcie zbawienia gdzie indziej!” Raz nawet powołuje się na „krew Odkupiciela”...¹⁵⁰

4.

W takim przypadku - który swoją drogą jest sprawą bolesną¹⁵¹, aczkolwiek jest to przypadek *typowy* - muszę wypowiedzieć swoje zdanie: sędzę, że najlepiej byłoby oddzielić artystę od jego dzieła na tyle, by jego samego nie brać tak poważnie, jak jego dzieło. Ostatecznie jest on tylko warunkiem wstępnym swego dzieła, łonem, glebą, niekiedy gnojem i nawozem, na którym i z którego wyrasta - i tym samym jest czymś, o czym na ogół trzeba zapomnieć, jeśli chce się rozkoszować samym dziełem. Wnikanie w *pochođenje* dzieła jest sprawą fizjologów i wiwisekcjonistów ducha: nigdy zaś estetyków, artystów! Poeta i autor *Parsifala* nie uniknął głębokiego, gruntownego, i zaiste potwornego wżycia się i zejścia w duchowe konflikty średniowiecza, wrogiego rozbratu ze wzniosłością, surowością i dyscypliną ducha, swego rodzaju intelektualnej *perwersji* (proszę wybaczyć mi to słowo), niczym brzemienna kobieta obrzydliwości i osobliwości ciąży, o których - jak się mówi - trzeba *zapomnieć*, by móc się cieszyć dzieckiem. Powinno się wystrzegać mieszania pojęć, na jakie dość łatwo pozwala sobie artysta z psychologicznej *contiguity*¹⁵², jak mawiają Anglicy, jak gdyby on sam *był* tym, co umie przedstawić, wymyślić, wyrazić. Bo w istocie jest tak, że - *gdyby* - właśnie tym *był*, to akurat nie byłby w stanie tego przedstawić, wymyślić, wyrazić; Homer nie stworzyłby Achilleśa, Goethe Fausta, gdyby Homer *był* Achillesem, a Goethe - Faustem. Doskonały i prawdziwy artysta jest na wieki oddzielony od tego, co „realne”, co rzeczywiste; z drugiej strony, jest rzeczą zrozumiałą, że owa wieczna „niereczywistość” i fikcja własnej wewnętrznej egzystencji może mu zbrzydnąć i przywieść do rozpacz - i że wtedy usiłuje wdrzeć się choć na chwilę do tego, co właśnie jemu zakazane, do tego, co rzeczywiste, chce *być* rzeczywiste. Z jakim skutkiem? Łatwo zgadnąć... Jest to *typowy kaprys* artysty: ten sam kaprys, któremu uległ stary Wagner, i za który musiał tak słono, tak nieszczęśliwie zapłacić (z tego powodu stracił swych najcenniejszych przyjaciół). Jednak ostatecznie, abstrahując od tego kaprysu, któżby właściwie nie chciał, aby Wagner - w swym własnym interesie - pożegnał się z nami i ze swą własną sztuką *inaczej*, nie jakimś tam Parsifalem, lecz czymś bardziej triumfalnym, bardziej pewnym siebie, czymś Wagnerowskim - mniej kłamliwie, mniej dwuznacznie wobec swych dotychczasowych dążeń (*Wollen*), mniej po Schopenhauerowsku, mniej nihilistycznie?...

5.

A zatem cóż oznaczają ideały ascetyczne? W przypadku artysty, właśnie do tego doszliśmy: *zupełnie nic!*... Lub tyle różnych rzeczy, że właściwie znowu *nic!*... W końcu kogo to obchodzi? Panowie artyści nie są na tyle niezależni w świecie i *przeciw światu*, żeby ich ocena wartości i jej zmiana *sama w sobie* zasługiwała na naszą uwagę! W każdej epoce byli oni kamerdynerami jakiejś moralności, filozofii czy religii; pomijając całkowicie to, że, na nieszczęście, nader często okazywali się zbyt giętkimi dworakami swych miłośników i protektorów, i czujnymi pochlebcami wobec starych lub też nowych, zdobywających władzę sił. Zawsze potrzebują co najmniej ochrony, oparcia, ustalonego autorytetu: artyści nigdy nie stoją o własnych siłach, autonomia kłóci się z ich najpierwotniejszymi instynktami. Tak też, np. Richard Wagner „w stosownej chwili” wziął sobie za mistrza i opiekuna filozofa Schopenhauera: trudno sobie nawet wyobrazić, że wystarczyłoby mu

¹⁵⁰ Por. Richard Wagner, *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, Leipzig 1907, t. 10, ss. 280 i nast.

¹⁵¹ Nietzsche przez wiele lat znajdował się pod silnym wpływem Wagnera, widział w nim swego mistrza, i to do tego stopnia, iż złośliwi określali go mianem „literackiego lokaja Wagnera”. Jego nastawienie do kompozytora uległo zmianie pod wpływem rozmaitych okoliczności (Wagner był np. zaciekle antysemitą i krzywym okiem patrzył na przyjaźń Nietzschego z Żydem, Paulem Rée). Pierwsze oznaki zmiany stosunku Nietzschego do Wagnera znaleźć można w zapiskach Nietzschego z roku 1874. W liście Nietzschego do Lou Salomé (16.7.1882) czytamy: „Tyle *przeżyłem* w związku z tym człowiekiem i jego sztuką - była to cała długa *pasja* [...] Zawarta tam [*Richard Wagner in Bayreuth*] zapowiedź zerwania, stające się niezbędnym odnalezienie-na-nowo-siebie należą do najsurowszych i najbardziej melancholijnych doświadczeń mego losu. Ostatnie słowa, jakie Wagner do mnie napisał, znajdują się w pięknym, dedykowanym mi egzemplarzu *Parsifala*: «Memu drogiemu przyjacielowi, Friedrichowi Nietzsche. Richard Wagner, Wyższy Radca Kościelny». Dokładnie w tym samym czasie dotarła do niego wysłana przeze mnie moja książka *Ludzkie arcyłudzkie* - i wtedy wszystko stało się *jasne*, ale i skończone.” (F. Nietzsche, *Listy*, tłumaczył Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 1994, s. 234.) Ostatnie spotkanie Nietzschego z Wagnerem miało ponoć miejsce w Sorrento 28 października 1876 roku.

¹⁵² Tzn. „bliskości”.

odwagi do [krzewienia] ideału ascetycznego bez oparcia, jakiego dostarczyła mu filozofia Schopenhauera, bez autorytetu Schopenhauera, który *zawładnął* na dobre Europą lat siedemdziesiątych (i jeszcze nie podjęliśmy zagadnienia, czy artysta w nowych Niemczech mógłby w ogóle istnieć bez mleka pobożnej (*fromm*) szczerości, szczerości pobożnie oddanej Rzeszy (*reichsfrommer Denkartungsart*)¹⁵³. I tym samym dochodzimy do poważniejszego zagadnienia: co to oznacza, kiedy prawdziwy filozof hołduje ideałom ascetycznym, rzeczywiście niezależny duch, jak Schopenhauer, mężczyzna i rycerz o spiżowym spojrzeniu, który miał odwagę być sobą, który potrafił być sam i nie czekał dopiero na poprzedników i wskazówki z góry? Zastanówmy się tu od razu nad godnym uwagi i, dla niejednego, wręcz fascynującym stosunkiem Schopenhauera do sztuki: albowiem to *przede wszystkim* ów stosunek zdecydował o przejściu Wagnera na stronę Schopenhauera (do czego, jak wszyscy wiemy namówił go poeta, Herwegh¹⁵⁴), i to do tego stopnia, że pomiędzy jego wcześniejszym a późniejszym credo estetycznym ujawniła się całkowita teoretyczna sprzeczność - pierwsze na przykład znalazło swój wyraz w *Oper und Drama*, drugie w pismach publikowanych po 1870 r. W szczególności - co chyba dziwi najbardziej - Wagner bezwzględnie zmienia swój pogląd na temat wartości i miejsca samej muzyki: przestało go obchodzić to, że dotąd czynił z niej środek, medium, „kobietę”, która - aby się rozwijać - potrzebuje naturalnie celu, mężczyzny - to jest dramatu! Z miejsca pojął, że *więcej* da się zdziałać z Schopenhauerowską teorią i innowacją *in majorem musicae gloriam*¹⁵⁵ - mianowicie z *dominacją* muzyki¹⁵⁶, jak pojmował to Schopenhauer: muzyka oddzielona od pozostałych sztuk, niezależna sztuka sama w sobie, *nie*, jak tamte, przedstawiające odbicie świata zjawisk, lecz raczej - przemawiająca językiem samej *woli*¹⁵⁷ bezpośrednio z „otchłani”, jako jej najwłaściwsze, najpierwotniejsze, nieodłączne objawienie. Wraz z tym niezwykłym aksjologicznym awansem muzyki, wyrosłym z filozofii Schopenhauerowskiej, z miejsca niesłychanie urósł w cenie i sam *muzyk*: odtąd stał się wyrocznią, kapłanem, ba, czymś więcej niż kapłan, swego rodzaju rzecznikiem rzeczy „samej w sobie”, telefonem zaświatów, odtąd ten bruchomówca boży nie przemawiał już tylko muzyką - przemawiał metafizyką: cóż więc dziwnego, że w końcu raz przemówił językiem *ideałów ascetycznych*?...

6.

Schopenhauer skorzystał z Kantowskiego ujęcia zagadnienia estetycznego - aczkolwiek nie patrzył na nie Kantowskimi oczami. Kant pragnął oddać sztuce hołd, dając pierwszeństwo tym własnościom piękna, które stanowią o chwale poznania: bezosobowy charakter i uniwersalność. Nie tu miejsce, by się zastanawiać, czy było to błędne ujęcie; chcę tylko podkreślić, że Kant, jak wszyscy filozofowie, zamiast zbadać ów problem estetyczny pod kątem doświadczeń artysty (twórcy), rozważał sztukę i piękno z pozycji „widza”, i tym samym mimowolnie wprowadził samego „widza” do pojęcia „piękny”. Gdybyż choć ów „widz” był dostatecznie znany filozofom piękności! Mianowicie jako wielki osobisty fakt i doświadczenie, jako pełnia własnych, silnych przeżyć, pragnień, niespodzianek i ekstazy na obszarze piękna! Obawiam się jednak, że zawsze było odwrotnie: a zatem zaraz na początku dostajemy od nich definicje, w których, jak w owej sławnej definicji Kanta o pięknie, brak własnego, bardziej wyrafinowanego doświadczenia tkwi w postaci tłustego robaka zasadniczego błędu. „Piękne jest to - powiedział Kant - co podoba się *bezinteresownie*”.¹⁵⁸ Bezinteresownie! Porównajmy tę definicję z inną, autorstwa prawdziwego „widza” i artysty - Stendhala, który nazywa piękność *une promesse de bonheur*¹⁵⁹. Odrzucono tu w każdym razie i wykreślono właśnie to, co Kant w swojej estetyce szczególnie wyróżnił: *le désintéressement*. Kto ma rację, Kant czy Stendhal? Jednak skoro naszych estetyków nie nuży przeważanie szali na korzyść Kanta tym, iż pod

¹⁵³ Aluzja do fragmentu z *Wilhelma Tella* Schillera (IV, 3, wiersz 2574): „*Meine Gedanken waren rein von Mord./ Du hast aus meinem Frieden mich heraus/ Geschreckt, in gährend Drachengift hast du Die Milch der frommen Denkart verwandelt*”. W polskim wolnym przekładzie Jana Nepomucena Kamińskiego (*Dzieła wybrane*, PIW, Warszawa 1955, ss. 234-235) fragment ten brzmi następująco: „Zabójstwo nigdy czystych myśli nie zmąciło. Ty wydzierając z serca tę *spokojność miłą*, zmieniłeś ją w jad wrzący zatrutej gadziny.” Por. także *Jenseits von Gut und Böse*, aforyzm 229.

¹⁵⁴ Por. Richard Wagner, *Mein Leben*, München 1969, ss. 521 i nast. Georg Herwegh (1817-1875), poeta niemiecki, działacz rewolucyjny, autor znanego poematu *Gedichte eines Lebendigen*, zbioru wierszy obłożonych zakazem publikacji na terenie Prus i innych państw niemieckich, oraz wydawca sensacyjnych *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (1843).

¹⁵⁵ Tzn. „dla chwały muzyki”. Trawestacja *in majorem Dei gloriam* (dla chwały Bożej).

¹⁵⁶ Por. Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, wyd. cyt., ss. 395.

¹⁵⁷ Por. tamże, 398.

¹⁵⁸ Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, BKF, Warszawa 1964, s. 64: „Każdy musi przyznać, że sąd o pięknie, do którego wkrada się najdrobniejszy nawet interes, jest bardzo stronniczy i nie jest czystym sądem smaku”.

¹⁵⁹ „Piękność jest [*jedynie*] obietnicą dobra”, Stendhal, *O miłości*, w: *Dzieła wybrane*, wyd. cyt., s. 98. Również Baudelaire podaje podobną definicję piękna w *Peinture de la vie moderne* (1863), rozdz. 1.

urokiem piękna *nawet* nagie posągi kobiece można oglądać „bezinteresownie”, to pozwolimy sobie na to, by się z nich trochę pośmiać: - doświadczenia *artystów* są w tej subtelnej sprawie bardziej interesujące, a w każdym razie Pigmalion niekoniecznie był „człowiekiem nieestetycznym”. Bądźmy zatem tym lepszego zdania o niewinności naszych estetyków, odzwierciedlonej w takich argumentach; poczytajmy Kantowi na przykład za chwałę to, że umie nauczać osobliwości zmysłu dotyku z naiwnością wiejskiego pastora! A teraz wracamy do Schopenhauera, który o wiele bliżej niż Kant obcował ze sztukami, a jednak nie potrafił wyrwać się spod uroku kantowskiej definicji: dlaczego? Okoliczność to nader dziwna: słowo „bezinteresownie” interpretował w wyjątkowo osobisty sposób, w związku z pewnym doświadczeniem, które w jego przypadku musiało się dość często powtarzać. O niewielu rzeczach Schopenhauer mówi z takim przekonaniem, jak o działaniu kontemplacji estetycznej; jego zdaniem, przeciwdziała ona właśnie „interesowności” seksualnej, podobnie jak lupulina i kamfora, i nigdy nie ustawał w wielbieniu *tego* wyzwolenia od „woli” jako wielkiej korzyści i pożytku estetyki. Można by nawet pokusić się o pytanie, czy jego zasadnicza koncepcja „woli i przedstawienia” - myśl, iż wyzwolenie od „woli” możliwe jest jedynie przez „przedstawienie” - nie bierze się z uogólnienia owego seksualnego doświadczenia. (A tak nawiasem mówiąc, we wszystkich kwestiach dotyczących filozofii Schopenhauerowskiej nie można przeoczyć faktu, iż jest to koncepcja dwudziestosześcioletniego młodzieńca; odzwierciedla więc nie to, co jest charakterystyczne dla samego Schopenhauera, lecz to, co jest specyficzne dla tego okresu życia.) Posłuchajmy na przykład jednego charakterystycznego fragmentu spośród wielu, które napisał na cześć estetyki (*Świat jako wola i przedstawienie* I, 231), wsłuchajmy się w ton, cierpienie, szczęście, wdzięczność, z którymi wypowiadano te słowa. „Jest to bolesny stan, który Epikur zachwalał jako dobro najwyższe i stan boski, albowiem przez tę chwilę wolni jesteśmy od haniebnego naporu woli, świętujemy sabat okiełznania woli, koło Ixiona zatrzymało się w miejscu.”¹⁶⁰ Jakże porywcze to słowa! Jakież obrazy męki i wycieńczenia! Jakież niemalże patologiczne przeciwstawienie owego „przez tę chwilę” i „koło Ixiona”, „okiełznania woli” i „haniebnego naporu”! - Przyjawszy nawet, że Schopenhauer miał po stokroć rację w odniesieniu do swojej osoby, to jak ma się to do kwestii zgłębiania piękna? Schopenhauer opisał jedno działanie piękna, uśmierzanie woli - czy tylko w nim jednak zachodzi pewna prawidłowość? Stendhal, jak mówiłem, natura nie mniej zmysłowa, acz bardziej udana niż Schopenhauer, akcentuje inne działanie piękna: „piękno *zapowiada* szczęście”, dla niego stan faktyczny to właśnie *pobudzenie woli* („interesu”) wskutek piękna. I czy nie można by w końcu zarzucić samemu Schopenhauerowi, że niesłusznie uważa się za kantystę, że Kantowską definicję piękna rozumiał zgoła nie po kantowsku - że piękno podobało mu się z „interesu”, i to wyjątkowo silnego, interesu osobistego: torturowanego, kto pragnie uwolnić się od swojej tortury?... I powracając do naszego pierwszego pytania: „co to *oznacza*, kiedy prawdziwy filozof hołduje ideałom ascetycznym?”, znajdujemy tu przynajmniej pierwszą wskazówkę: chce się *uwolnić od tortury*.

7.

Strzeżmy się, by przy słowie „tortury” nie robić zaraz posępnej miny: właśnie w tym wypadku pozostaje sporo do zdyskontowania, sporo do odjęcia - pozostaje nawet sporo do śmiechu. Zwłaszcza nie bagatelizujmy tego, że Schopenhauer, który seksualność traktował w istocie jak osobistego wroga (razem z jej narzędziem, kobietą¹⁶¹, owym „*instrumentum diaboli*”), potrzebował wrogów, aby być w dobrym humorze; że uwielbiał cyniczne, zgorzkniałe, czarnozielone [sic!] słowa; że wściekał się po to, by się wściekać, ot tak, z pasji; że popadłby w chorobę, stałby się *pesymistą* (bo choć tak bardzo tego pragnął, to nim nie był) bez swych wrogów, bez Hegla, kobiety, zmysłowości i całej woli istnienia, przetrwania. Inaczej Schopenhauer nie pozostałby przy życiu, idę o zakład - skończyłby z sobą: jednak jego wrogowie dawali mu mocne wsparcie, wrogowie kusili go stale ku istnieniu, jego gniew był, zupełnie jak u antycznych Cyników, rozkoszą, odpoczynkiem, zapłatą, jego *remedium* na obrzydzenie, jego *szczęściem*. Tyle na temat osobistego aspektu sprawy Schopenhauera; swoją drogą jest w tym jeszcze coś charakterystycznego - i tu dopiero dochodzimy do naszego problemu. Bezsprzecznie jak długo na ziemi istnieją filozofowie i gdziekolwiek istnieli (od Indii po Anglię, aby wziąć dwa przeciwległe bieguny sztuki filozofowania) tam istnieje także właściwa im irytacja i niechęć wobec zmysłowości - Schopenhauer stanowi tylko najwymowniejszą eksplozję [tego zjawiska], najbardziej fascynującą i ekscytującą dla tych, którzy zechcą poświęcić mu należytą uwagę; ma również miejsce pewna stronniczość i serdeczność filozofów wobec ideału ascetycznego, lecz nie należy się co do tego łudzić. Jedno i drugie - by tak rzec - należy do typu; jeśli filozofowi brakuje obydwu, to jest on - można być pewnym - jedynie „tak zwany” [filozofem]. Co to *oznacza*? Bo wprawdzie trzeba zinterpretować ten stan rzeczy: *sam w sobie* pozostanie głupi po wsze czasy, jak każda „rzecz sama w sobie”. Każde zwierzę, w tym *la bête philosophe*, instynktownie dąży do optymalnie najkorzystniejszych warunków, w których mogłoby wyładować całą swą energię i osiągnąć maksymalne poczucie mocy; również instynktownie, dzięki ostremu zmysłowi powonienia, który jest „wyższy nad wszelki rozum”, każde zwierzę odrzuca wszelkie niepokoje i przeszkody, które stają lub choćby mogły stanąć na jego drodze do *optimum* (to, o czym mówię, *nie* jest jego drogą do „szczęścia”, lecz drogą do mocy, do czynu, do najpotężniejszego działania, a faktycznie na ogół drogą do nieszczęścia). Tym samym filozof odrzuca *małżeństwo* wraz ze wszystkim, co mogłoby go do tego nakłonić - małżeństwo jako złe fatum i przeszkodę na drodze do *optimum*. Który wielki filozof - jak dotąd - był żonaty? Heraklit, Platon, Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer - nie oni; co więcej, nie można sobie ich nawet *wyobrazić* żonatymi. Żonaty filozof należy do *komedii*, oto moja teza: a ów wyjątek - Sokrates - złośliwy Sokrates, jak się zdaje, ożenił się *ironice*¹⁶², aby tę tezę akurat potwierdzić. Każdy filozof powiedziałby,

¹⁶⁰ „*Świat jako wola i przedstawienie*”, wyd. cyt., s. 310.

¹⁶¹ Por. Artur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, t. 2, rozdz. XXVII: *Über die Weiber*.

jak niegdyś Budda, gdy doniesiono mu o narodzinach synach¹⁶³: „Rahula mi się urodził, okowy mi ukuto” (Rahula oznacza tu „mały demon”); każdy „wolny duch” powinien mieć taką chwilę refleksji, skoro przedtem pozwolił sobie na chwilę bezmyślności, jak to się przydarzyło Buddzie - „ciasno mieszkać w domu - myślał sobie - tym miejscu nieczystości; wolnym, kto dom opuści”, „a to pomyślawszy, opuścił dom”. Ideał ascetyczny wskazuje tyle pomostów do *niezależności*, że filozof nie może bez wewnętrznej radości i aprobaty, słuchać opowieści o wszystkich tych, którzy - pewnego dnia - postanowili powiedzieć „nie” wszelkiej niewoli i odejść na *pustynię*: nawet jeśli przyjmiemy, że były to po prostu silne osły i absolutne przeciwieństwo silnych duchów. Cóż w konsekwencji oznacza ideał ascetyczny u filozofa? Odpowiedź moja brzmi - dawno żeście zgadli: na widok ideału ascetycznego filozof uśmiecha się do *optimum* warunków najwyższej i najśmielszej duchowości - *nie* przeczy „egzystencji”, on afirmuje w niej raczej *własną* egzystencję i *tylko* własną egzystencję, posuwając się niemalże do tego, by wyrazić zuchwałe życzenie: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, **fiat!***...¹⁶⁴

8.

Jak widać, wcale nie są takimi nieprzekupnymi świadkami i sędziami *wartości* ideału ascetycznego - ci filozofowie! Myślą o *sobie* - co ich obchodzi „święty”! Zarazem myślą o Tym, co *dla nich* absolutnie nieodzowne: tj. wolność od przymusu, zawracania głowy, od zamętu, interesów, obowiązków, trosk; jasny umysł, taniec, skok i polot myśli; dobre powietrze, rzadkie, przejrzyste, wolne, suche, jak powietrze górskie, w którym cały byt zwierzęcy staje się bardziej duchowy i dostaje skrzydeł; spokój w każdej suterenie; wszystkie psy elegancko uwiązane na łańcuchu; żadnego ujadania nienawiści i nastrozonej *rancune*; żadnego toczącego robactwa zranionej ambicji; trzewia skromne i uległe, pracowite niczym młyńskie koła, lecz dalekie; serce obce, zaświatowe, przeszłościowe, pogrobowe - razem wzięwszy, myśląc o ideale ascetycznym, myślą oni, przede wszystkim, o pogodnym ascetyzmie ubóstwionej i uskrzydłonej bestii, która nad życiem wędruje częściej niżli odpoczywa. Wiadomo jak brzmią trzy szczytne hasła ideału ascetycznego: ubóstwo, pokora, czystość; przyjrzyjmy się raz jeszcze z bliska życiu wszystkich wielkich duchów płodnych i twórczych - zawsze odnajdziemy w nich wszystkie trzy, w pewnym stopniu. Bynajmniej *nie* jako ich „cnoty” - rozumie się samo przez się - co takich ludzi obchodzą cnoty! - lecz jako najwłaściwsze i najnaturalniejsze warunki ich *najlepszej* egzystencji, ich *najwspanialszej* płodności. Przy tym jest całkiem możliwe, że ich dominująca duchowość musiała najpierw wziąć w cugle nieokiełznaną i przeczuloną dumę lub niesforną zmysłowość, lub że dość trudno jej było sercem i ręką utrzymać swe pragnienie „pustyni” wobec skłonności do zbytku i finezji, jak i w obliczu rozrzutnej szczodrości. Jednakże czyniła to właśnie jako instynkt *dominujący*, który forsował swe żądania wobec wszystkich innych instynktów - i czyni to nadal; gdyby tego nie czyniła, nie byłaby dominująca. Toteż nie ma w tym nic z „cnoty”. Zresztą *pustynia*, o której właśnie mówiłem, gdzie udają się silne, niezależne duchy, by pędzić żywot pustelniczy - och, jakże różni się ona od pustyni, którą wyobrażają sobie wykształceni! - może nawet są nią oni sami, owi wykształceni. A jest pewne, że żadni aktorzy ducha (*Schauspieler des Geistes*) absolutnie by na niej nie przetrwali - dla nich nie jest ona już dość romantyczna i dość syryjska, nie jest już dość teatralna! Wszelako nie brakuje na niej wielbłądów: ale na tym kończy się wszelkie podobieństwo. Być może samowolne zaszycie się w mrokach; zejście z drogi samemu sobie; obawa przed zgiełkiem, honorami, prasą, wpływem; mały urząd, codzienność, Coś, co bardziej skrywa niż wydobywa na światło; przygodne obcowanie z łagodną, beztroską zwierzyną i ptactwem, którego widok daje ukojenie; do towarzystwa - góry, lecz nie martwe, góry z *oczkami* (to znaczy jeziorami); niekiedy nawet pokój w gospodzie pełnej międzynarodowej klienteli, gdzie można być pewnym, że wezmą nas za kogo innego i gdzie z każdym można rozmawiać bezkarnie - oto „pustynia”: i, wierzcie mi, jest tu dość samotności! Kiedy Heraklit uchodził w dziedzińce i kolumnady ogromnej świątyni Artemidy¹⁶⁵, to przyznaję, że ta „pustynia” była czcigodniejsza: dlaczego *brakuje* nam takiej pustyni? (a być może *nie* brakuje: właśnie przypominałem sobie moje cudowne studio, *piazza di San Franco*¹⁶⁶, wiosną rzecz jasna i przedpołudniem, pomiędzy dziesiątą a dwunastą.) To jednak, czego unikał Heraklit jest tym samym, co i *my* omijamy z daleka: zgiełk i demokratyczny bełkot Efezjan, ich polityka, wieści z „cesarstwa” (Persji rzecz jasna), ich kram jarmarczny z „dzisiejszymi” wiadomościami - my filozofowie bowiem przede wszystkim od jednego potrzebujemy odpoczynku: od wszelkiego „dzisiaj”¹⁶⁷. Czcimy to, co ciche, chłodne, szlachetne, odległe, przeszłe, ogółem wszystko, na widok czego dusza nie musi się bronić i zasznurowywać - Coś, z czym można mówić, nie mówiąc *głośno*. Posłuchajmy tylko brzmienia ducha, gdy mówi:

¹⁶² Tzn. „dla ironii”.

¹⁶³ Nietzsche cytuje pracę H. Oldenbura *Budda: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin 1881, ss. 122 i nast.

¹⁶⁴ Tzn. „choćby świat miał zginąć, niech żyje filozofia, niech żyje filozof, niech żyje ja!”. Trawestacja maksymy przypisywanej Ferdynandowi I (1556-1564): *fiat iustitia et pereat mundus*.

¹⁶⁵ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. Witold Olszewski i Bogdan Kupis, BKF, Warszawa 1984, ss. 518-519.

¹⁶⁶ Duży skwer w Wenecji.

¹⁶⁷ W pewnym sensie jest to dalekie echo sentencji Hegla z *Wykładów z historii filozofii* (w polskim przekładzie Ś. F. Nowickiego, BKF, Warszawa 1994, t. 1, s. 87): „Filozofia zaczyna się wraz z upadkiem realnego świata. Kiedy występuje ona ze swymi abstrakcjami, malując wszystko w szarych barwach, to świeżość młodości, bujność życia jest już daleko.”

każdy duch ma swe brzmienie, kocha swe brzmienie. Ten tam, na przykład, to zapewne jakiś agitator, co znaczy pusta głowa, pusty sagan: cokolwiek tam wejdzie, zawsze wyjdzie głucho i głupio, przygniecione echem potwornej pustki. Tamten zwykle mówi chrypliwie: czy również chrypliwie *myślał*? Możliwe - zapytajcie fizjologów - lecz kto myśli *słowami*, myśli jak orator, nie zaś myśliciel (świadczy to o tym, że w gruncie rzeczy nie o rzeczach myśli, nie rzeczowo, lecz jedynie w odniesieniu do rzeczy, że właściwie myśli o *sobie* i swoich słuchaczach.) Ten trzeci tutaj prawi namolnie, zbyt się spoufala, czujemy na twarzy jego oddech - mimowolnie zamykamy usta, aczkolwiek mówi do nas przez książkę: brzmienie jego stylu zdradza tego powód - że nie ma czasu, że nie wierzy w samego siebie, że albo dziś, albo już nigdy nie dojdzie do słowa. Wszelako umysł (*Geist*), który jest pewny swego, mówi cicho; szuka ukrycia, pozwala na siebie czekać. Filozofa poznaje się po tym, że wystrzega się trzech błyskotliwych i głośnych rzeczy - sławy, książąt i kobiet: co nie znaczy jednak, że doń nie przychodzą. Unika zbyt jasnego światła: toteż trzyma się z dala od swej epoki i jej „dnia”. Przypomina w tym cień: im bardziej mu słońce zachodzi, tym większy się staje. Co się tyczy jego „pokory”, to znosi także pewną zależność i zaćmienie [umysłu], tak jak znosi ciemność: co więcej, boi się błyskawic, grzmotów, lęka się, że samotne drzewo na odludziu, które znosić musi kaprysy burzy i burzę kaprysów, nie udzieli mu schronienia. Jego „matczyny” instynkt, owa tajemna miłość do tego, co w nim rośnie, okazuje mu okoliczności, w których nie musi on myśleć o *sobie*; podobnie jak u kobiety instynkt *matki* czyni ją jak dotąd istotą zależną. W końcu dość niewiele wymagają ci filozofowie, ich hasło brzmi „kto posiada, jest posiadany”¹⁶⁸: i to *nie* - jak muszę stwierdzić po raz setny - z cnoty, z chlubnej woli umiarkowania i prostoty, lecz dlatego, że ich pan najwyższy *tego* od nich żąda, żąda mądrze i bezwzględnie: pan, który tylko dla Jednego ma zrozumienie i Wszystko - czas, siłę, miłość, interes - w tym celu gromadzi i oszczędza. Tego rodzaju człowiek nie lubi, gdy niepokoją go nieprzyjaciele, a nawet przyjaciele: łatwo zapomina i łatwo pogardza. Nie jest w ich guście odgrywać męczenników; „cierpieć za prawdę” - pozostawiają to ludziom ambitnym i scenicznym bohaterom ducha (*des Geiste*), i w ogóle komukolwiek, kto ma na to czas (oni sami, filozofowie, mają Coś do *zrobienia* dla prawdy). Nie nadużywają wielkich słów; mówi się, że do słowa „prawda” czują odrazę¹⁶⁹: brzmi tak napuszenie... Wreszcie co się tyczy „czystości” filozofów, płodność tego rodzaju umysłu (*Geist*) wyraźnie gdzie indziej ma swe ujście aniżeli w dzieciach, w przedłużeniu swego imienia, swej małej nieśmiertelności (jeszcze mniej skromnie pośród filozofów wyrażano się w starożytnych Indiach „po cóż potomstwo Temu, którego duszą jest świat”?). Nie ma w tym Nic z czystości ascetycznych skrupułów tudzież nienawiści do zmysłów, podobnie jak nie stosuje się pojęcia czystości w odniesieniu do atlety czy dżokeja, który trzyma się z dala od kobiet; tak chce raczej - przynajmniej na okres wielkiej ciąży - ich dominujący instynkt. Każdy artysta wie, jak szkodliwe jest pożycie z kobietą w warunkach wielkiego duchowego napięcia i przygotowania; dla najsilniejszych spośród nich, o najpewniejszych instynktach, nie jest to nawet kwestia doświadczenia, złego doświadczenia - lecz to właśnie ich „matczyny” instynkt przejmuje bezwzględną kontrolę nad pozostałym potencjałem i zasobami siły, nad zwierzęcym wigorem - w imię powstającego dzieła: wówczas większa siła *zużywa* mniejszą. Zresztą zastосуjmy tę interpretację do powyżej omawianego przypadku Schopenhauera: widok piękna wyraźnie działał jako wyzwalający bodziec na *główną siłę* jego natury (na siłę refleksji i głębi spojrzenia); tak że wówczas eksplodowała i natychmiast przejmowała kontrolę nad świadomością. Jednocześnie nie wyklucza to możliwości, że owa przedziwna słodycz i pełnia typowa dla kondycji estetycznej może być właśnie składnikiem „zmysłowości” (tak jak z tego samego źródła pochodzi „idealizm”, właściwy pannom na wydaniu) - że tym samym zmysłowość nie ulega zniesieniu w chwili pojawienia się kondycji estetycznej, jak sądził Schopenhauer, lecz przybiera tylko inną formę i nie dociera już do świadomości jako bodziec płciowy. (Wróć do tej sprawy innym razem, w związku z bardziej delikatnymi zagadnieniami dotychczas zupełnie nie poruszanej i nie omawianej *fizjologii estetyki*.)

9.

Pewna odmiana ascetyzmu, jak widzieliśmy, pewne zdecydowane, radosne, całkowicie dobrowolne wyrzeczenie należy do warunków korzystnych dla najwyższej duchowości, tudzież jej najbardziej naturalnych skutków: toteż nie będzie dziwić fakt, że filozofowie nigdy nie traktowali ideału ascetycznego bez pewnej stronniczości. Poważna historyczna ocena wskazuje nawet, że więzi pomiędzy ideałem ascetycznym a filozofią są o wiele silniejsze i bardziej zacieśnione. Można by powiedzieć, że dopiero na *smyczy* tego ideału filozofia w ogóle nauczyła się stawiać swe pierwsze kroki i kroczyki na ziemi - och, taka niezdarza, och, z taką zafrasowaną miną, och, taka skora, by upaść i poleżeć na brzuchu, ta mała fajtlapa i cherlak o krzywych nogach! Zrazu wiodło jej się jak wszystkim dobrym rzeczom - długo brakowało im pewności siebie, oglądały się zawsze, czy nikt im nie zechce przyjść z pomocą, a co więcej, bały się każdego, kto im się przyglądał. Uporządkujmy poszczególne zmysły i cnoty filozofa - zmysł wątplenia, zmysł negacji, zmysł odczekiwania („efektyczny”)¹⁷⁰, zmysł analityczny, zmysł badania i dociekania, zmysł odwagi, zmysł porównawczy i wyrównawczy, jego woła neutralności i

¹⁶⁸ Gra słowna: *besessen* oznacza „posiadany”, ale również „opętany”.

¹⁶⁹ Być może aluzja do Hegla, który w *Wykładach z historii filozofii* (wyd. cyt., t. 1, s. 40) podaje hipotetyczną odpowiedź Chrystusa na pytanie Piłata „czym jest prawda?”: „z czymś takim jak prawda już skończyliśmy, już załatwiliśmy się. Jesteśmy jak najdalsi od pretensji do poznania prawdy, wiemy, że nie wypada nawet o tym mówić. Mamy to już za sobą.”

¹⁷⁰ Zmysł efektyczny, czyli wątplenie powstrzymujące się od sądu. W pierwszej księdze *Zarysów pirrońskich* (por. tłumaczenie Adama Krokiewiczza, Warszawa 1931, rozdz. 3, § 7) Sekstus Empiryk tak nazywa metodę sceptyczną, w której dokonuje się zawieszenie sądu.

obiektywizmu, wola wszystkiego „*sine ira et studio*”¹⁷¹: już pewnie zdaliście sobie sprawę, że wszystkie one przez najdłuższy czas przeczyły pierwszym nakazom moralności i sumienia? (nie mówiąc zgoła w ogóle o *rozumie*, który już Luter lubił nazywać „panią Roztropniaczą, roztropną dzidirą”¹⁷²). Czyż filozof, *gdyby* uświadomił sobie samego siebie, nie poczułby się niemal ucieleśnieniem „*nititur in vetitum*”¹⁷³ - i z kolei nie *wystrzegalby się* „odczuwania samego siebie”, uświadamiania sobie samego siebie?... Nie inaczej rzecz się ma - jak wiadomo - ze wszystkimi dobrymi rzeczami, które przynoszą nam chlubę; nawet mierząc miarą starożytnych Greków, cała nasza współczesna egzystencja to sama hybris¹⁷⁴ i bezbożność, o ile nie jest słabością, lecz siłą i świadomością siły: albowiem właśnie przeciwieństwo rzeczy, które dziś czcimy, przez najdłuższy czas miały sumienie po swej stronie i Boga za stróża. Hybris określa dziś cały nasz stosunek do natury, nasz gwałt na naturze dokonany za pomocą maszyn, i tak niefrasobliwą wynalazczość techników i inżynierów; hybris określa nasz stosunek do Boga, lub raczej do jakiegoś domniemanego pająka celu i etyki, przyczajonego za ogromną pajęczyną przyczynowości - moglibyśmy powtórzyć za Karolem Śmiałym, prowadzącym bój z Ludwikiem XI¹⁷⁵: „*je combats l'universelle araignée*”¹⁷⁶; hybris określa nasz stosunek do *nas* samych - gdyż eksperymentujemy na sobie tak, jak nigdy byśmy nie postąpili wobec żadnego zwierzęcia, wesoło, z ciekawości rozpruwając w żywym ciele duszę: coś nas obchodzi „zbawienie” (*Heil*) duszy! Potem uzdrowimy się (*heilen*) sami: choroba jest pouczająca, niewątpliwie, bardziej pouczająca niż zdrowie - *nosiciele choroby* zdają się nam dziś bardziej potrzebni niż jacyś tam medycy i „uzdrowiciele”. Dziś sami sobie zadajemy gwałt, bez wątpienia, my rozłupywacze dusz, my kwestionujący i kwestionowani, jak gdyby życie nie było niczym Innym, jak rozłupywaniem orzechów; przeto musimy koniecznie stawać się codziennie coraz bardziej kwestionowani, stać się jeszcze *bardziej godni*, by kwestionować, a zatem być może też bardziej zasługujący na - życie?... Wszystkie dobre rzeczy były niegdyś złymi rzeczami; każdy grzech pierwotny stał się cnotą pierwotną. Małżeństwo na przykład długo wydawało się wykroczeniem przeciwko prawu gminy; niegdyś grzywnę płacił ten, kto nieskromnie przywłaszczał sobie jedną kobietę (dotyczy to również *jus primae noctis*, obowiązującego jeszcze dziś w Kambodży, przywileju kapłanów, owych strażników „dawnych dobrych obyczajów”). Uczucia łagodności, życzliwości, ustępliwości, współczucia, które nabrały takiej wartości, że stały się niemalże „wartościami samymi w sobie”, przez najdłuższy czas miały przeciwko sobie samo-pogardę: człowiek wstydził się łagodności, tak jak dziś wstydzi się być twardym (por. *Jenseits von Gut und Böse*, IX, aforyzm 260). Podporządkowanie się *prawu*: och, z jakimż oporem sumienia wszędzie na ziemi rody szlachetne zrękały się wendety i ulegały przemocy prawa! Długo „prawo” było *vetitum*¹⁷⁷, występkiem, innowacją; wkraczało przemocą, *jako* przemoc, przed którą ustępowano ze wstydu przed samym sobą. Każdy najmniejszy krok na ziemi osiągnano niegdyś przy pomocy duchowych i cielesnych tortur: cały ten punkt widzenia, „iż nie tylko ruch naprzód, nie! Sam ruch, przemieszczanie się, zmiana żądały niezliczonych męczenników”, brzmi nam dziś obco - wydobyłem to na światło dzienne w *Morgenröthe* [I, aforyzm 18], gdzie mówię: „Niczego nie okupiono drożej - napisałem na s. 26 - niż tej odrobiny ludzkiego rozumu i poczucia wolności, które napawa nas dziś dumą. Tymczasem, ta oto duma nie pozwala nam współ-odczuwać z owymi długimi okresami «moralności obyczajów», poprzedzającymi «dzieje świata» jako rzeczywisty i decydujący, główny okres historyczny, który określił charakter ludzkości: gdzie cierpienie uważano za cnotę, okrucieństwo za cnotę, hipokryzję za cnotę, zemstę za cnotę, zaprzeczenie rozumu za cnotę, i odwrotnie - powodzenie za rzecz groźną, żądzę wiedzy za rzecz groźną, pokój za rzecz groźną, współczucie za rzecz groźną, wzbudzenie współczucia za hańbę, pracę za hańbę, szaleństwo za boskość, *zmianę* za rzecz nieetyczną i niosącą ze sobą powszechne zepsucie!” -

10.

W tej samej książce na s. 45¹⁷⁸ objaśniłem, w jakim systemie oceny, pod jaką *presją* oceny, musiał żyć najstarszy rodzaj ludzi kontemplujących - pogardzany w takim w stopniu, w jakim nie wzbudzał strachu! Kontemplacja wpraw

¹⁷¹ Tzn. „bez gniewu i stronniczości”, fragment z *Roczników* Tacyta (I, 1). *Wybór pism* (Wrocław 1956) nie zawiera niniejszego fragmentu.

¹⁷² Martin Luther, *Werke*, Weimar 1928, t. 54, s. 48. Podobne sformułowanie w t. 10, s. 505. Także *Sämtliche Schriften*, St. Louis 1881-1910, t. 12, s. 1530.

¹⁷³ Fragment z Owidiusza (*Amores* III, 4, 17), który w całości brzmi „*Nimitur in vetitum semper, cupimusque negata* (zawsze mamy skłonność do tego, co zakazane i pożądamy tego, czego się nam odmawia)”. Por. także *Jenseits von Gut und Böse*, aforyzm 227.

¹⁷⁴ Na temat *hybris* u Greków zob. Friedrich Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*, tłum. Bogdan Baran, Kraków 1993, np. ss. 92, 133-134.

¹⁷⁵ Por. np. Władysław Czapliński, Adam Galos, Waclaw Korta, *Historia Niemiec*, Ossolineum, Wrocław 1990, ss. 208-209.

¹⁷⁶ Tzn. „walczę z wszechobecnym pająkiem” (franc.).

¹⁷⁷ Tzn. „tym, co zakazane”.

¹⁷⁸ *Morgenröthe*, aforyzm 42.

pojawiała się na świecie w zamaskowanej postaci, w dwuznacznej formie, ze złym sercem, a często z głową pełną trosk, nie ma co do tego wątpliwości. Wszelka bierność, zamyślenie, brak wojowniczości w instynktach ludzi kontemplujących długo wzbudzały w ich otoczeniu głęboką nieufność: przeciwko temu nie było innego remedium, jak wzbudzać przed sobą niepojęty *strach*. A na tym znali się na przykład starzy bramini! Najstarsi filozofowie umieli swej egzystencji i obliczu nadać sens, oparcie i tło, które sprawiały, że ludzie nauczyli się ich bać: jeśli dokładniej rozważyć [to brało się to] z jeszcze bardziej elementarnej potrzeby, a mianowicie, by szanować i bać się samych siebie. Odkryli bowiem w sobie wszystkie swe sądy zwrócone *przeciw* sobie, musieli zwalczać wszelką podejrzliwość i opór wobec „filozofów samych w sobie”. Żyjąc w strasznych czasach, stosowali do tego straszne środki: okrucieństwo wobec siebie, wymyślne formy samoudręczenia - oto główne metody tych spragnionych mocy samotników i innowatorów myśli, którzy uważali za niezbędne wpraw w siebie dokonać gwałtu na bogach i tradycji, by móc samemu *uwierzyć* we własną innowację. Przypominam sobie osławioną historię króla Viçvamitry, który po tysiącletniej samoudręce zdobył takie poczucie mocy i taką pewność siebie, że przedsięwziął budowę *nowego nieba*: oto niesamowity symbol najstarszych i najmłodszych dziejów filozofii na ziemi - Każdy, kto kiedykolwiek zbudował „nowe niebo”, znalazł moc po temu dopiero we *własnym piekle*... Wyrażmy cały ten stan faktyczny w zwięzłych formułach: duch filozoficzny, by w jakiegokolwiek mierze *mógł* zaistnieć, zawsze wpraw musiał się przebierać i przepoczwarczać we *wcześniej ustanowione* typy człowieka kontemplacyjnego, takie jak kapłan, czarownik, wróżbita lub człowiek religijny w ogóle: *ideał ascetyczny* od dawna służył filozofowi za wygląd zewnętrzny, za warunek wstępny egzystencji - ażeby być filozofem, musiał go *odgrywać*; musiał weń *wierzyć*, aby móc go *odgrywać*. Osobliwe wyalienowanie się filozofów, przeczące światu, wrogie życiu, podające w wątpliwość zmysły, oderwane od zmysłów, które utrzymywało się aż do najnowszych czasów i tym samym nabrało prawie znaczenia *pozy filozoficznej* samej w sobie - jest przede wszystkim następstwem nędzy warunków, w jakich filozofia powstała i zaistniała: to znaczy, że najdłuższy okres filozofii na ziemi byłby *zupełnie niemożliwy* bez ascetycznej maski i przebrania, bez ascetycznego samo-nieporozumienia. By wyrazić to barwnie i obrazowo: *kapłan asceta* do najnowszych czasów stanowił jedynie paskudną i ponurą formę gąsienicy, pod którą filozofia mogła żyć i pełzać... Czy to się rzeczywiście *zmieniło*? Czyż ten różnobarwny i niebezpieczny owad skrzydlaty, ów „duch”, którego kryła w sobie ta gąsienica, istotnie zrzucił mnisi habit i wyszedł na światło, dzięki bardziej słonecznemu, cieplejszemu, jaśniejszemu światu? Czy jest już dość dumy, odwagi, śmiałości, pewności siebie, woli ducha, woli odpowiedzialności, *wolności woli*, żeby „filozof” na ziemi *stał się możliwy, mógł zaistnieć*?...

11.

Teraz dopiero, gdy *kapłan asceta* pojawił się w polu widzenia, możemy powrócić do naszego problemu: cóż oznacza ideał ascetyczny? Dopiero teraz staje się on „poważny”: teraz stoimy twarzą w twarz z prawdziwym *reprezentantem powagi*. „Cóż oznacza wszelka powaga”? - tu na usta ciśnie się jeszcze bardziej zasadnicze pytanie: pytanie dla fizjologów, rzecz jasna, które jednak tymczasem obejdziemy szerokim łukiem. Kapłan asceta pokłada w owym ideale nie tylko swą wiarę, lecz również wolę, moc, interes. Jego *prawo* do egzystencji pojawia się i znika wraz z tym ideałem: cóż więc dziwnego, że natrafiamy w nim na nieprzejednanego wroga, pod warunkiem rzecz jasna, że jesteśmy wrogami owego ideału? Wroga, który walczy o swoją egzystencję z tymi, co owemu ideałowi *przeczą*... Z drugiej strony jest mało prawdopodobne, żeby tego rodzaju interesowny stosunek do naszego problemu mógł wrogowi jakoś szczególnie wyjść na korzyść; sam kapłan asceta nie będzie najszcześliwszym obrońcą swego ideału, a to z tego samego powodu, z którego kobieta na ogół chybi, gdy chce bronić „kobiety samej w sobie” - a cóż dopiero na wskroś obiektywny krytyk i sędzia poruszonych tu kontrowersji. Widać więc już jak na dłoni, że będziemy musieli mu raczej dopomóc, by mógł się przed nami dobrze bronić, aniżeli bać się, iż nazbyt dobrze będzie nas odpierać... Myślę, o którą tu walczymy, jest *ocena* naszego życia ze strony kapłanów ascetów: wiążą je (wraz z tym, do czego ono należy, „naturą”, „światem”, całą sferą stawania się i przemijania) z zupełnie innym rodzajem egzystencji; w stosunku do której pozostaje w sprzeczności i wyłączonej, *chyba* że zwraca się przeciw sobie, *zaprzecza samemu sobie*: w tym przypadku, przypadku życia ascetycznego, życie okazuje się pomostem do owej innej egzystencji. Asceta traktuje życie jak bezdroża (*Irrweg*), którymi w końcu należy się cofnąć aż do punktu wyjścia; lub jak błąd (*Irrthum*), któremu przeczyć można tylko czynem, a przeczyć *należy*: albowiem *żąda*, byśmy z nim poszli, narzuca, gdzie się da, *swoją* ocenę egzystencji. Cóż to oznacza? Takiego potwornego systemu oceny nie wpisano w dzieje człowieka jako wyjątku i kuriozum: jest on jednym z najbardziej rozpowszechnionych i długotrwałych. Czytane z jakiejś odległej gwiazdy, majuskułami kreślone pismo naszej ziemskiej egzystencji, być może przywiódłoby do wniosku, iż Ziemia jest w gruncie rzeczy *gwiazdą ascetyczną*, zakątkiem zamieszkałym przez niezadowolone, pyszałkowate i obmierzłe stwory, które nie mogą wyzbyć się głębokiej odrzy do samych siebie, do ziemi, do wszelkiego życia, i które siebie krzywdzą, jak tylko potrafią, dla samej przyjemności krzywdzenia: - zapewne ich jedynej przyjemności. Rozważmy bowiem, jak regularnie i powszechnie kapłan asceta pojawia się w niemal każdej epoce; nie należy do żadnej konkretnej rasy; rozwija się wszędzie; wyrasta ze wszystkich stanów. Nie żeby rodził i upowszechniał swój system oceny na drodze sukcesji: wprost przeciwnie - jakiś ukryty instynkt, mówiąc ogólnie, zabrania mu się rozmnęzać. To jakaś konieczność wyższego rzędu każe owemu *wrogiemu życiu* rodzajowi nieustannie rosnąć i się rozwijać - *samo życie* musi w tym chyba mieć jakiś *interes*, by nie dopuścić, aby ten typ sprzeczności samej w sobie wymarł bezpowrotnie. Życie ascetyczne bowiem jest sprzecznością samą w sobie: rządzi tu *ressentiment* nie mający sobie równych, *ressentiment* nienasyconego instynktu i woli mocy, która chce stać się panem, nie tylko Czegoś tam w życiu, lecz samego życia i jego najgłębszych, najsilniejszych, najbardziej zasadniczych warunków; próbuje się tutaj użyć siły dla zatamowania samych źródeł siły; tutaj zielone oko zawiści zwraca się przeciwko samemu rozwojowi fizjologicznemu, a zwłaszcza przeciwko formom jego manifestacji, pięknu i radości; jednocześnie *szuka się* i znajduje upodobanie w tym, co nieudacne, skarlłowacie, w bólu, w nieszczęściu, w brzydocie, w dobrowolnej stracie, wyzbywaniu się własnego Ja, samo-biczowaniu i samo-ofierze. Wszystko to jest w najwyższym stopniu

paradoksalne: stoimy w obliczu rozdzielenia, które *chce* być rozdwojone, które samo *rozkoszuje się* tym cierpieniem i staje się jeszcze bardziej pewne siebie i triumfujące w miarę jak *maleje* jego własna podstawa istnienia (*Voraussetzung*), fizjologiczna zdolność do życia. „Triumf właśnie w ostatniej agonii”: od dawna pod tym najszczytniejszym z haseł walczył ideał ascetyczny; w tej uwodzącej zagadce, w tym symbolu zachwytu i udręki rozpoznawał najjaśniejsze światło, zbawienie, ostateczne zwycięstwo. *Crux, nux, lux*¹⁷⁹ - wszystko to stapia się dlań w jedno.

12.

Jeżeli sprawi się, że taka ucieleśniona wola przeczenia i perwersji zacznie *filozofować*, na czym wtenczas wyładuje ona swą najgłębszą samowolę? Na tym, co ponad wszelką wątpliwość uważa się za prawdziwe, za realne: będzie ona szukać błędu właśnie tam, gdzie właściwy instynkt życiowy bezwzględnie upatruje prawdy. Wzorem ascetycznych filozofów Vedanty zredukuje cielesność do iluzji, podobnie ból, mnogość, całe przeciwieństwo pojęciowe pomiędzy „podmiotem” a „przedmiotem” - błędy, same błędy! Odmówić wiary własnemu Ja, samemu zanegować swą „realność” - cóż za triumf! - już nie tylko nad zmysłami, nad oczywistością, triumf wyższego rzędu, akt gwałtu i okrucieństwa na *rozumie*: owo wyuzdanie osiąga apogeum, gdy ascetyczna samo-pogarda, autoironia rozumu postanawia: „*istnieje* królestwo prawdy i bytu, lecz właśnie rozum jest z niego *wykluczony!*...” (A nawiasem mówiąc, nawet w Kantowskim pojęciu „inteligibilnego charakteru rzeczy”¹⁸⁰ ostało się jeszcze Coś z tego lubieżnego rozdwojenia ascetów, które lubi zwracać rozum przeciwko rozumowi; u Kanta „charakter inteligibilny” oznacza mianowicie pewną własność rzeczy, z której intelekt pojąć może tylko tyle, że dla intelektu pozostaje ona *kompletnie niepojęta*.) Ostatecznie, właśnie jako Poznający, nie bądźmy niewdzięcznikami wobec tak zdecydowanego odwrócenia zwyczajnych perspektyw i ocen, uwidaczniających nazbyt długie szaleństwo ducha na pozór zbrodniczo i niepotrzebnie zmagającego się z sobą samym: choć raz zobaczycie inaczej, inaczej *chcieć* zobaczyć wymaga nie małego doświadczenia i przygotowania intelektu do przyszłej „obiektywności” - to ostatnie pojmowane nie jako „bezinteresowna naoczność” (która jest nonsensem <*Unbegriff*> i absurdem), lecz jako umiejętność *posiadania w swej mocy swych „za” i „przeciw”* i władania nimi w taki sposób, byśmy mogli wykorzystać ową *różnorodność* perspektyw i interpretacji uczuć na pożytek poznania. Moi panowie filozofowie, strzeżmy się odtąd lepiej niebezpiecznego starego pojęciowego bajdurzenia, które ustanowiło „czysty, pozbawiony woli, bezbolesny, beczasowy podmiot poznający”, strzeżmy się macek takich sprzecznych pojęć jak „czysty rozum”, „absolutna duchowość”, „poznanie samo w sobie”: takie rzeczy bowiem wymagają zawsze, by pomyśleć sobie oko, którego pomyśleć zgoła nie sposób, oko, które nie obraca się w żadnym kierunku, którego zdolności aktywne i interpretacyjne mają ulec zahamowaniu, których ma nie być, lecz dzięki którym jednak oglądanie staje się dopiero oglądaniem Czegoś; wymaga się więc zawsze od oka - absurdu i nonsensu. Istnieje *tylko* oglądanie perspektywiczne, *tylko* perspektywiczne „poznanie”; a *im* więcej uczuć dopuszczamy do głosu w jakiejś sprawie, *im* więcej oczu, różnych oczu umiemy dla tej sprawy sobie wstawić, tym doskonalsze będzie nasze „pojęcie” rzeczy, nasza „obiektywność”. Lecz zupełnie wyeliminować wolę, wyłączyć uczucia wszystkie razem wzięte i każde z osobna - nawet gdyby leżało to w naszej mocy - cóż, czyż nie oznaczałoby to *kastracji* intelektu?...

13.

Zawróćmy jednak. Taka sprzeczność sama w sobie, jaka wydaje się tkwić w ascetach, „*życie przeciw życiu*” jest - widać to jak na dłoni - z fizjologicznego, a nie tylko psychologicznego punktu widzenia - po prostu nonsensem. Może być ona jedynie *pozorna*; musi być pewnego rodzaju tymczasową ekspresją, eksplikacją, formułą, adaptacją, psychologicznie błędną interpretacją Czegoś, czego prawdziwej natury długo nie umiano pojąć, długo nie umiano określić jako *samą w sobie* - pustym słowem wepchniętym w starą lukę ludzkiego poznania. Niech mi będzie wolno przedstawić pokrótce sprzeczny z tym stan faktyczny: *ideał ascetyczny wywodzi się z instynktu obronnego i leczniczego wyrodniejącego życia*, które na wszelkie sposoby usiłuje przetrwać i walczy o swoje istnienie; wskazuje na częściowe zahamowanie fizjologiczne i przemęczenie, przeciwko któremu najpierwotniejsze, nietknięte dotąd instynkty życiowe, stale walczą za pomocą nowych środków i wynalazków. Ideał ascetyczny jest takim środkiem: rzecz ma się zatem wręcz odwrotnie, niż mniemają wyznawcy tego ideału - w nim to i dzięki niemu życie zмага się ze śmiercią i występuje *przeciwko* śmierci, ideał ascetyczny to tylko sztuczka dla *zachowania* życia. To, że - jak uczy historia - ideał ten mógł rządzić i zawładnąć człowiekiem do tego stopnia, zwłaszcza wszędzie tam, gdzie człowieka ucywilizowano i oswojono, potwierdza pewien istotny fakt: *chorobliwość* dotychczasowego typu człowieka, przynajmniej człowieka oswojonego, fizjologiczne zmaganie się człowieka ze śmiercią (dokładniej: z przesytym życiem, z przemęceniem, z pragnieniem „końca”). Kapłan asceta stanowi ucieleśnione pragnienie, aby być czymś Innym, być gdzie Indziej, i to nawet najwyższą formę tego pragnienia, jego właściwym zapalem i pasją: lecz właśnie *moc* jego pragnienia to okowy, które go tu przykuły; to właśnie ona zamienia go w narzędzie, które musi

¹⁷⁹ Tzn. po łacinie: „krzyż, orzech i światło”. W przypadku „*nux*” przypuszczalnie chodzi jednak o „*nox*” („*noc*”). Być może aluzja do Lutra (*Tischreden*, Weimar 1921, t. 6, s. 49), gdzie czytamy: „Ludzki rozum bądź to wątpi, bądź to postępuje zarozumiale. Tam, gdzie wątpi, umiera *sine crux et lux*”.

¹⁸⁰ Zob. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (*Möglichkeit der Causalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit*). Fragment często przytaczany i omawiany u Schopenhauera (zob. *Świat jako wola i przedstawienie*, wyd. cyt., t. 1, np. ss. 255, 259, 440, 442-443, 460 i in.). W polskim przekładzie Romana Ingardena (BKF, Warszawa 1957, t. 2) tłumaczone jako „charakter dający się jedynie pojąć” np. s. 284.

pracować nad stworzeniem korzystniejszych warunków dla bycia Tutaj i bycia Człowiekiem, - to właśnie dzięki owej mocy podtrzymuje on istnienie całego tego stada, rozgoryczonych, zbłąkanych pechowców i nieudaczników, cierpiących na siebie samych, wysuwając się instynktownie na czoło jako ich pasterz. Wiecie już, o co mi chodzi: ten kapłan asceta, ten rzekomy wróg życia, ten *który neguje* - on właśnie należy do prawdziwych wielkich *zachowawczych* i *afirmatywnych* sił życiowych... Skąd się zatem bierze owa chorobliwość? Człowiek bowiem jest istotą bardziej chorą, bardziej niepewną, zmienną, niestałą niż jakiegokolwiek inne zwierzę, bez dwóch zdań - jest *gatunkiem* zwierzęcia chorego: ale skąd to się bierze? Z pewnością okazywał większą odwagę, więcej przekształcał i reformował, więcej się narażał i wyzywał los, aniżeli wszystkie pozostałe zwierzęta razem wzięte: on, Wielki Eksperymentator na sobie samym, niezadowolony, nienasycony, który walczy ze zwierzętami, naturą i bogami o ostateczne panowanie - on, wciąż jeszcze niezwykły, wiecznie przyszły, który nie znajduje spokoju przed naporem własnej siły, tak że przyszłość niczym ostroga okrutnie wbija się w ciało teraźniejszości: jakże tak męzne i bogate zwierzę nie miałoby być zarazem najbardziej zagrożone, najdłużej i najpoważniej chore ze wszystkich chorych zwierząt?... Człowiek ma już tego dosyć, często wybuchają epidemie tego przesytu (jak ta około 1348, w okresie Tańca Śmierci): lecz nawet to obrzydzenie, to znużenie, znudzenie się samym sobą - wszystko objawia się w nim tak potężnie, że nagle znowu staje się nowymi okowami. Jego „nie”, rzucone życiu, jakby pod wpływem czarów wyprowadza na światło pełnię jeszcze czulszych „tak”; jeśli się zaś *zrani*, ów mistrz zniszczenia, samozniszczenia - to potem sama rana, zmusza go do *życia*...

14.

Im bardziej normalna zda się chorobliwość w człowieku - a normalności tej nie sposób zaprzeczyć - tym wyżej winniśmy cenić rzadkie przypadki duchowo-fizycznej potęgi, *szczęśliwe* ludzkie *unikaty*, i tym bardziej strzec udanych przed zepsutym powietrzem, powietrzem ludzi chorych. Czy tak czynimy?... Dla zdrowych bowiem największe zagrożenie stanowią chorzy; *nie* najsilniejsi sprowadzają nieszczęście na silnych, lecz najsłabsi. Czy to jasne?... Ogólnie rzecz biorąc, to wcale nie zmniejszenia strachu przed człowiekiem winniśmy sobie życzyć, strach ten bowiem zmusza silnego, by był silny, niekiedy zaś nawet straszny - wszak to on *podtrzymuje* udany typ człowieka. To, czego należy się obawiać, co działa zgubniej niż jakiegokolwiek fatum, to nie ów wielki strach, lecz wielkie *obrzydzenie* do Człowieka; tudzież wielkie *współczucie* dla Człowieka. Gdyby te dwa się kiedyś sparzyły, wówczas nieuchronnie przysłoby na świat coś zgoła niesamowitego - „ostatnia wola” Człowieka, jego wola nicości, nihilizm. A w rzeczy samej wiele uczyniono po temu. Kto ma nie tylko nos do wachania, lecz także oczy i uszy, ten czuje niemal wszędzie, dokądkolwiek się dziś uda, coś jakby atmosferę domu wariatów, jakby powietrze szpitalne. Mówię - rzecz jasna - o terenach Człowieka kultury, o wszelkich odmianach „Europy”, jakie tylko istnieją na ziemi. Chorzy są największym zagrożeniem Człowieka: *nie* zli, *nie* „zwierzęta drapieżne”. Ci urodzeni pechowcy, poniżani, złamani - to oni, to *najśłabsi*, najbardziej podminowują życie pod Człowiekiem i potwornie je zatrują, podważając nasze zaufanie do życia, do Człowieka, do nas samych. Dokąd ujdziemy przed tym żalosnym spojrzeniem, napawającym głębokim smutkiem, spojrzeniem wstecz nieudacznika od urodzenia, owym spojrzeniem przypominającym westchnienie, które zdradza, jak taki człowiek rozmawia ze sobą samym. „Ach, jakże chciałbym być kimś Innym! - wzdycha owo spojrzenie: lecz tu nie ma nadziei. Jestem, kim jestem: jakże mógłbym uciec od siebie samego? A jednak - *mam siebie dosyć!*”... Na takim gruncie samo-pogardy, na tym istnym bagnie, rośnie wszelki chwast, wszelkie ziele trujące, a wszystko takie małe, takie ukryte, tak nieszczerze, słodkie. Tu aż się roi od robactwa uczuć zemsty i urazy; tu powietrze czuć tym, co zatajone i nie wyznane; tu stale przędzie się sieć najpotworniejszej zmywy - zmywy cierpiących przeciwko udanym i zwycięzcom, tu *nienawidzi* się oblicza zwycięzcy. Jakaż to obłuda, nie chcieć wyznać, iż ta nienawiść jest nienawiścią! Jakiż nadmiar wielkich słów i póz, jakiż kunszt „słusznego” oszczerstwa! Ci nieudacznicy: jakaż szlachetna, potoczna mowa wypływa z ich ust! Jakież przesłodzone, szlamowate, pokorne oddanie bije z ich oczu! Czegoż właściwie chcą? Przynajmniej *odgrywać* sprawiedliwość, miłość, mądrość, wyższość - to jest ambicją „najniższych”, chorych! A jakże sprytnym czyni taka ambicja! Zwłaszcza podziwiać trzeba zręczność fałszerzy monet, z jaką tu naśladowują odcisk cnoty, nawet jej brzmienie, złote brzmienie cnoty. Nie ulega kwestii, że ci słabi i śmiertelnie chorzy wzięli raz na zawsze cnotę w dzierzawę: „my jedynie jesteśmy dobrzy, sprawiedliwi, tak mawiają, my jedynie jesteśmy *homines bonae voluntatis*.”¹⁸¹ Błądzą się wśród nas jako ucieleśnione wyrzuty, jako przestrogi dla nas - jak gdyby zdrowie, powodzenie, siła, duma, poczucie mocy same w sobie już były występami, za które kiedyś przyjdzie odpokutować, i to gorzko: a w gruncie rzeczy, och, jakże palą się do tego, by samemu *zadawać* pokutę, jakże pragną zostać *oprawcami!* Jest pośród nich mnóstwo takich, którzy zemsty szukają przebrani za sędziów, którzy stale słowo „sprawiedliwość” noszą w ustach niczym trującą ślinę, w ustach ściągniętych i zawsze skorych opluć tego, kto nie patrzy bykiem i w dobrym nastroju idzie swoją drogą. Nie brakuje wśród nich też najobrzydliwszego gatunku dandysów, obłudnych zakał, które pozują na „piękne dusze”¹⁸² i swą zepsutą zmysłowość, spowitą w wiersze i inne pieluchy, wypuszczają na rynek jako „czystość serca”:

¹⁸¹ Tzn. „ludźmi dobrej woli”, aluzja do Ewangelii Łukasza 2, 14, aczkolwiek tłumacz tej Ewangelii, O. Walenty Prokulski, utrzymuje, iż nie jest to zbyt fortunny przekład. Por. wyd. cyt., s. 1183.

¹⁸² „Piękna dusza” to symbol czystości czy też genialności moralnej, przedstawiony przez Goethego w *Wilhelmie Meistrze* (księga VI, „Wyznania pięknej duszy”); Hegel poświęcił „pięknym duszom” (tj. Novalisowi i Jacobiemu) jeden z rozdziałów swojej *Fenomenologii ducha* (tłum. Adam Landman, BKF, t. 2, Warszawa 1963, ss. 257-262). Zdaniem prof. Jana Garewicza pojęcie to z mistyki hiszpańskiej przeniósł na grunt niemiecki Christoph Martin Wieland (*Was ist eine schöne Seele?* W „Teutscher Merkur” 1774). Zob. *Świat jako wola i wyobrażenie*, wyd. cyt., t. 1, przypis

rodzaj moralnych onanistów i „zadowolających się sobą”. Wola chorego, aby przedstawić *jakąś* formę wyższości, jego instynkt ukrytych ścieżek, które prowadzą do tyranii nad zdrowymi – jakże by miało jej nie być, tej woli mocy, u najsłabszych! Weźmy chorą kobietę: nikt jej nie dorówna w *raffinements*, ażeby rządzić, uciskać, tyranizować. Chora kobieta nie oszczędzi przy tym niczego, co żywe lub martwe, wykopie to, co najgłębiej zagrzebane (Bogos mawiają: „kobieta jest hieną”). Zagłębimy do wnętrza każdej rodziny, każdej korporacji, każdej gminy: wszędzie walka słabszych ze zdrowymi – na ogół cicha walka przy pomocy niewielkich dawek trucizny, ukłuć szpilką, złośliwych min cierpiętniczych, jednak niekiedy z *głośnym* gestem owego faryzeizmu chorych, który najlepiej odgrywa „szlachetne oburzenie”. Zachryple, pełne oburzenia ujadanie chorych psów, kłusującą obłudę i wściekłość takich „szlachetnych” faryzeuszy da się słyszeć aż w uświęconych salach wykładowych (przypominam czytelnikom, mającym uszy, raz jeszcze o owym berlińczyku, apostołe zemsty, Eugeniuszu Dühringu, który w dzisiejszych Niemczech czyni nieprzyzwoity i odrażający użytek z moralnego pif-paf: Dühring, ten najpierwszy pyskacz moralności, nawet pośród mu równych, antysemitów). Wszystko to ludzie *ressentiment*, ci fizjologiczni nieszczęśnicy, toczeni przez robaki, całe to rozedrgane królestwo podziemnej zemsty, niewyczerpane, nienasycone w wybuchach przeciwko szczęśliwcom, tudzież w maskaradach zemsty, w pretekstach do zemsty: kiedyż wreszcie ich zemsta osiągnęłaby triumf – ostateczny, najwspanialszy, najwznioślejszy? Bez wątpienia wtedy, gdyby udało im się swą własną nędzę, w ogóle wszelką nędzę *wsunąć w sumienia* szczęśliwych, tak że ci pewnego dnia zaczęliby się wstydzić swego szczęścia i być może powiedzieliby sobie: „hańbą jest być szczęśliwym! *Zbyt wiele jest nędzy!*”... Lecz nie może być większego i fatalniejszego nieporozumienia aniżeli to, że szczęśliwi, udani, silni na ciele i duszy zaczną wątpić w swe *prawo do szczęścia*. A precz z tym „światem na opak”! Precz z tym haniebnym rozmiękczeniem uczucia! To, że chorzy *nie* uczynili zdrowych chorymi – a byłoby to takim właśnie rozmiękczeniem – winno wszak stać się najważniejszą sprawą na ziemi: w tym celu jednak należy przede wszystkim *oddzielić* zdrowych od chorych, ba, nawet ich strzec przed widokiem chorych, ażeby siebie za chorych błędnie nie brali. Lub czyżby miało być ich zadaniem stać się sanitariuszami i lekarzami?... Ależ tym samym nie mogliby bardziej nie docenić i zanegować swego zadania – to, co wyższe *nie powinno* się zniżać do rangi narzędzia tego, co niższe, patos dystansu *winien* po wsze czasy utrzymywać podział w zadaniach! Ich prawo istnienia, pierwszeństwo dzwonu o pełnym brzmieniu przed nieharmonijnym, pękniętym, jest wszakże po tysiącokroć większe: jedynie oni są *gwarantami* przyszłości, jedynie oni mają *zobowiązania* wobec przyszłości człowieka. To, co *oni* potrafią, co *oni* powinni, tego chorym nigdy nie wolno móc ani uważać za swą powinność: lecz *żeby* mogli to, co jedynie *oni* powinni, jakże mianoby im zezwolić być dla chorych lekarzem, pocieszycielem i „zbawcą”?... A zatem czystego powietrza, czystego powietrza! W każdym razie z dala od wszelkich domów wariatów i szpitali kultury! Zatem dobrego społeczeństwa, *naszego* społeczeństwa! Lub samotności, jeśli tak być musi! Lecz w każdym razie z dala od złych wyziewów wewnętrznej zgnilizny i chorych, potajemnie stoczonych przez robaki!... Po to, byśmy sami, moi przyjaciele, obronili się przynajmniej jeszcze przez chwilę przed dwiema najgorszymi zarazami, których moglibyśmy sobie oszczędzić – przed *wielkim obrzydzeniem do Człowieka!* Przed *wielkim współczuciem dla Człowieka!*...

15.

Jeśli pojęliście dogłębnie – a żądam, by *sięgano* tu *głęboko*, dogłębnie pojmowano – dlaczego w żadnym razie zadaniem zdrowych *nie* może być opieka nad chorymi, uzdrawianie chorych, to tym samym pojęliście jeszcze jedną konieczność – konieczność lekarzy i sanitariuszy, *którzy sami są chorzy*: i oto pochwyciliśmy i trzymamy oburącz sens kapłana ascety. Kapłan asceta musi dla nas uchodzić za predestynowanego zbawiciela, pasterza i obrońcę chorego stada: dopiero wtedy uświadomimy sobie jego ogromną misję dziejową. Jego królestwem jest *panowanie nad cierpiącymi*, ku temu popycha go jego instynkt, tutaj manifestuje się jego własny kunszt, mistrzostwo, rodzaj szczęścia. Sam musi być chory, sam w istocie musi być podobny chorym i zbląkanym, aby móc ich zrozumieć, by się z nimi porozumieć; lecz musi też być mocny, bardziej panować nad sobą niż Innymi, niepokalany w swej woli mocy, by zdobyć zaufanie, wzbudzać strach, by móc być dla nich przystankiem, obroną, podporą, przymusem, treserem, tyranem i bogiem. Musi bronić swego stada – przed kim? Przed zdrowymi, rozumie się, tudzież przed zawiścią wobec zdrowych; musi naturalnie przeciwstawiać się *<i>pogardzać* wszelkim barbarzyńskim, burzliwym, rozpasanym, twardym, dzikim zdrowiem i potęgą. Kapłan stanowi pierwszą formę *delikatniejszego* zwierza, któremu łatwiej pogardzać niż nienawidzić. Nie oszczędzi mu się wojny z drapieżnymi bestiami, wojny chytrłości („Ducha”)¹⁸³ bardziej niż przemocy, jak się rozumie samo przez się, będzie nadto musiał niekiedy bez mała wykształcić w sobie nowy typ bestii drapieżnej, lub przynajmniej ją *znamionować* – nową zwierzęcą dzikość, w której niedźwiedź polarny, zwinna, chłodna tygrysyca na czatach, a nawet lis wydają się połączone w tyleż pociągającą, co napawającą przerażeniem jedność. W razie konieczności wstępuje niczym srogi niedźwiedź, czcigodny, mądry, zimny, zwodniczo wyniosły jako herold i rzecznik tajemnych sił, pośród inne gatunki bestii drapieżnych, zdecydowany – gdzie się tylko da – siać na tym gruncie cierpienie, niezgodę, samo-zaprzeczenie, nazbyt pewny, że dzięki swej sztuce w każdej chwili zapanuje nad *cierpiącymi*. Przynosi ze sobą maść i balsam, to oczywiste; jednak musi wpierw ranić, aby być lekarzem; kojąc wówczas ból, który sprawia rana, *zatrzuwa zarazem ranę* – bo na tym zna się przede wszystkim, ten czarownik i pogromca bestii drapieżnej, w którego obecności wszystko, co zdrowe nieuchronnie chorzeje,

na s. 581.

¹⁸³ Być może aluzja do Hegla, u którego „Weltgeist” (tzn. Duch, czy Rozum Świata) wykorzystuje do swych celów jednostki, które roją sobie, że ich los jest w ich własnych rękach, co nazywa się „chytrnością rozumu”. Por. Wprowadzenie do *Wykładów z filozofii dziejów* (tłum. J. Grabowski i A. Landman, BKF, Warszawa 1958) lub *Encyklopedię nauk filozoficznych* (tłum. Ś. F. Nowicki, BKF, Warszawa 1990, s. 236).

wszystko, co chore zaś - się oswaja. W rzeczy samej skutecznie broni swego chorego stada, ten dziwny pasterz - broni go przed nim samym, przed tłącą się w samym stadzie podłością, perfidią, złą wolą i przed tym, co wspólne wszystkim uzależnionym i chorym; walczy mądrze, twardo i potajemnie z anarchią i co raz pojawiającą się groźbą rozkładu wewnątrz stada, w którym nieustannie zbiera się ów nad wyraz groźny materiał wybuchowy - *ressentiment*. Wyładować ten materiał wybuchowy tak, by nie wysadził w powietrze stada i samego pasterza - oto jego prawdziwa sztuczka, a także najwyższy pożytek; gdybyśmy chcieli ująć wartość kapłańskiej egzystencji w lapidarnej formule, to należałoby po prostu stwierdzić: kapłan *zmienia kierunek ressentiment*. Każdy cierpiący bowiem instynktownie szuka przyczyny swego cierpienia; a jeszcze dobitniej, sprawcy, jeszcze konkretniej, podatnego na ból *winowajcy* - słowem, czegoś żywego, na czym mógłby pod jakimkolwiek pretekstem wyładować swe uczucia faktycznie lub *in effigie*: albowiem wyładowanie uczuć jest wszak największą próbą ulżenia sobie, *odurzenia* się cierpiącego, jego odruchowo pożądanym narkotykiem na wszelkiego rodzaju męki. Tu jedynie, moim zdaniem, można znaleźć rzeczywiste fizjologiczne sprzężenie *ressentiment*, zemsty i rzeczy jej pokrewnych, a więc w pragnieniu *uśmierzenia bólu poprzez uczucie*: - na ogół szuka się tego samego - bardzo niesłusznie, jak mi się zdaje - w defensywnym kontruderzeniu, prostej reakcji obronnej, „odruchu” w wypadku nagłego okaleczenia czy zagrożenia, tak jak czyni to nawet bezgłowa żaba, by się uwolnić od żrącego kwasu. Jednak różnica jest fundamentalna: w jednym przypadku chce się uniknąć dalszych szkód, w drugim chce się *uśmierzyć* ból dotkliwy, ukryty i nieznośny, za pomocą jakiejś bardziej gwałtownej emocji i przynajmniej na chwilę usunąć go ze świadomości - do tego potrzeba uczucia, nad wyraz gwałtownego uczucia, a do wzbudzenia go - pierwszego lepszego pretekstu. „Ktoś musi być temu winny, że źle się czuję” - tak wnioskuje wszyscy chorzy, i to im bardziej prawdziwa przyczyna złego samopoczucia, przyczyna fizjologiczna, jest przed nimi ukryta (może ona leżeć w chorobie *nervus sympathicus*, lub w nadmiernym wydzielaniu żółci, lub niedoborze siarczanu potasu i fosforu we krwi, lub w ucisku na dolną część ciała, tamującym krwioobieg, lub w zwyrodnieniu jajników itp.). Wszyscy cierpiący są niezwykle skwapliwi i pomysłowi w wynajdowaniu pretekstów do bolesnych uczuć; rozkoszują się już samą nieufnością, deliberowaniem nad podłościami i pozornymi krzywdami, grzebią w trzewiach swej przeszłości i teraźniejszości w poszukiwaniu mrocznych, nierozwiązanych spraw, które pozwolą im pławić się w torturach podejrzania i upajać się trucizną własnej podłości. Rozdrapują najstarsze rany i rozdzierają już dawno zasklepione blizny, robią złoczyńcę z przyjaciela, żony i dziecka, tudzież wszystkiego, co im najbliższe. „Cierpię: [a więc] ktoś musi być temu winny” - tak uważa każda chora owca. Jednak jej pasterz, kapłan asceta, powiada jej: „Słusznie, moja owco! Ktoś musi być temu winny: lecz ty sama jesteś tym Kimś, ty sama jesteś sobie winna - *ty sama zawiniłaś wobec siebie!*”... Jest to dość śmiałe, dość fałszywe: lecz tym samym udało się przynajmniej osiągnąć Jedno, tym samym - jak rzekłem - *zmieniono kierunek ressentiment*.

16.

Zgadliście już, czego - moim zdaniem - uzdrowicielski instynkt życiowy przynajmniej *próbował* poprzez kapłana ascetę, i do czego musiała mu służyć chwilowa tyrania takich paradoksalnych i paralogicznych pojęć jak „wina”, „grzech”, „grzeszność”, „zepsucie”, „potępienie”: do pewnego stopnia *unieszkodliwić* chorych, nieuleczalnych zmusić do samounicestwienia, lżej chorym nadać zdecydowany kierunek ku sobie samym, nadać ich *ressentiment* kierunek wstecz („potrzeba tylko jednego”¹⁸⁴) i tym sposobem *wyzyskać* złe instynkty wszystkich cierpiących dla osiągnięcia samodyscypliny, samokontroli i samozaparcia. Nie trzeba dodawać, iż w tego rodzaju „terapii”, zwyczajnej terapii uczuć, nie może chodzić o rzeczywiste *wyleczenie* chorego w sensie fizjologicznym; nie mamy nawet prawa twierdzić, że w tym przypadku instynkt życia ma na celu lub w swej intencji jakiegokolwiek wyleczenie. Z jednej strony pewna koncentracja i organizacja chorych (najpopularniejszą nazwą na to jest słowo „kościół”), z drugiej tymczasowe zabezpieczenie zdrowszych i udanych, odlanych pełniej (niczym dzwony), a tym samym wykopanie przepaści *między* zdrowymi i chorymi - i przez długi czas - to wszystko! A było to wiele! A nawet *bardzo wiele*! [W niniejszej rozprawie, jak widać, wychodzę z założenia, którego nie muszę wprawdzie uzasadniać czytelnikowi, jakiego mi potrzeba: iż „grzeszność” u człowieka nie jest żadnym stanem faktycznym, lecz raczej tylko interpretacją stanu faktycznego, a mianowicie fizjologicznej niedyspozycji - widzianej z perspektywy moralno-religijnej, która nas już nie obowiązuje. Fakt, iż ktoś *czuje* się „winny”, „grzeszny” bynajmniej jeszcze nie dowodzi, że ma powody, by tak się czuć. Nie bardziej niż ten, kto jest zdrowy tylko dlatego, że czuje się zdrowy. Przypomnijmy sobie wszak sławetne procesy czarownic: wówczas najbardziej wnikliwi i humanitarni sędziowie nie wątpili w to, iż mają do czynienia z winą; *same* „czarownice” w to nie wątpiły - a jednakże nie było tam przecież żadnej winy. Aby owo założenie przedstawić w rozszerzonej formie: samo „duchowe cierpienie” zgoła nie oznacza dla mnie stanu faktycznego, lecz tylko interpretację (interpretację przyczynową) jak dotąd nie dokładnie sformułowanych stanów faktycznych: a tym samym Czegoś, co całkowicie buja jeszcze w powietrzu i nie jest naukowo obowiązujące - jakimś tłustym frazesem w miejscu chudziutkiego znaku zapytania. Jeśli ktoś nie radzi sobie z „duchowym cierpieniem”, to przyczyna *nie* leży - mówiąc prostacko - w jego „duszy”; bardziej prawdopodobne już, że tkwi ona w jego brzuchu (mówiąc prostacko, jak się rzekło; co bynajmniej nie wyraża jeszcze życzenia, by słuchano tego prostacko, rozumiano prostacko...). Człowiek silny i udany trawi swe przeżycia (tudzież czyni i złe czyni), tak jak trawi swe posiłki, nawet gdy przełyka twarde kęsy. Jeśli nie potrafi „się załatwić” z przeżyciem, to ów rodzaj niestrawności jest równie fizjologiczny, jak każdy inny - a nie rzadko stanowi w istocie tylko konsekwencję owego innego. Z takim podejściem, można - między nami mówiąc - nadal być najbardziej zagorzałym wrogiem materializmu...]

17.

¹⁸⁴ Por. Łk 10, 42, wyd. cyt., s. 1195.

Ale czy właściwie jest *lekarzem*, ów kapłan asceta? Już pojęliśmy, jak dalece nieuzasadnione jest nazywać go lekarzem, aczkolwiek on sam czuje się „zbawicielem”, i chętnie pozwala się czcić jako „zbawiciel”. Wszelako zwalcza on tylko samo cierpienie, apatię cierpiącego, *nie* zaś jej przyczynę, *nie* rzeczywisty stan bycia chorym - a to chyba najpoważniejszy zarzut przeciwko kapłańskiej terapii. Jednak dopiero spoglądając z perspektywy, znanej i właściwej wyłącznie kapłanowi, trudno jest wyjść z podziwu nad tym, czegoż on nie widział, czegoż nie szukał i nie znalazł. Łagodzenie cierpienia, „pocieszania” wszelkiego rodzaju - oto gdzie objawia się jego geniusz: jakże genialnie pojął swe zadanie pocieszyciela, jakże bezwzględnie i śmiało dobrał odpowiednie środki! Chrześcijaństwo w szczególności można by nazwać ogromną skarbnicą najwymyślniejszych sposobów pocieszenia, tyleż w nim bowiem zebrano, by rzeźwić, koić, odurzać, na tyleż niebezpiecznych i śmiałych kroków poważono się w tym celu; jakże subtelnie, z jakimż wyrafinowaniem, południowym wyrafinowaniem, odgadnięto tutaj, jakie uczucia należy rozbudzić, by przezwyciężyć - przynajmniej chwilowo - głęboką depresję, ołowiane znużenie i czarną melancholię fizjologicznie zahamowanych. Gdyż, mówiąc ogólnie, we wszystkich wielkich religiach chodzi w gruncie rzeczy o stłumienie pewnego znużenia i ciężkości, które przerodziło się w epidemię. Z góry można przyjąć za prawdopodobne, że co pewien czas w niektórych miejscach na ziemi, niemalże nieuchronnie, zapanować musi wśród szerokich mas jakieś uczucie *fizjologicznego zahamowania*, które jednak - z braku fizjologicznej wiedzy - nie trafia do świadomości jako takie, stąd też jego „przyczyny” i remedium na nie szuka się i bada tylko w sferze psychologiczno-moralnej (a to mianowicie stanowi moją najogólniejszą formułę na To, co zwykle nazywa się „religią”). Takie uczucie zahamowania może mieć rozmaite pochodzenie: być może jako następstwo skrzyżowania zbyt obcych sobie ras (lub stanów - stany zawsze wskazują na różnice zarówno w pochodzeniu, jak i rasie: europejski „*Weltschmerz*”, dziewiętnastowieczny pesymizm, zrodził się w gruncie rzeczy w następstwie bezsensownie nagłego pomieszania stanów); względnie może wynikać z błędnie obranej emigracji, kiedy jakaś rasa znajduje się w klimacie, w którym jej zdolność adaptacji okazuje się niewystarczająca (przypadek Indów w Indiach); lub też może brać się ze starości i wyczerpania rasy (paryski pesymizm począwszy od 1850 roku); lub z niewłaściwej diety (alkoholizm średniowiecza; niedorzeczność wegetarianów, którzy oczywiście mogą się powołać na autorytet młodego junkra Krzysztofa z Szekspira¹⁸⁵); albo z zepsucia krwi, malarii, syfilisu, itp. (niemiecka depresja po Wojnie Trzydziestoletniej, która zaraziła połowę Niemiec potwornymi chorobami i tym samym przygotowała grunt pod niemiecką służalczość, niemiecką trwożliwość). W takim przypadku za każdym razem podejmuje się próbę *walki z uczuciem apatii*; przypomnijmy sobie pokrótce jej najistotniejsze praktyki i formy. (Pomijam tutaj, jak wypadaloby, prowadzoną zawsze w tym samym czasie właściwą walkę *filozofów* z uczuciem apatii - postawa dość interesująca, lecz zbyt absurdalna, w praktyce zbyt obojętna, zbyt pajęczynowata i wyczekująca (*eckensteherisch*), gdy ma się dowiedzieć, iż oto w bólu tkwi błąd, naiwnie zakładając, iż ból *musi* zniknąć, jak tylko rozpozna się tkwiący w nim błąd - lecz patrzcie! Nie chce zniknąć...) *Po pierwsze* zwalcza się ową apatię przy pomocy środków, które w ogóle sprowadzają uczucie życia na najniższy poziom. Gdzie to tylko możliwe, żadnego więcej chcenia, żadnego pragnienia; wyzbyć się wszystkiego, co wzbudza uczucia, co burzy „krew” (nie jeść soli: higiena fakirów); nie kochać; nie nienawidzić; spokój ducha; nie mścić się; nie bogacić; nie pracować; żebrac; w miarę możliwości, żadnego towarzystwa kobiet, lub możliwie jak najmniej; w sprawach duchowych zasada Pascala „il faut s'abêtir”¹⁸⁶. Rezultat, wyrażony w kategoriach psychologiczno-moralnych, „odjażnienie” („*Entselbstung*”), „uświęcenie”; w kategoriach fizjologicznych: zahipnotyzowanie - próba osiągnięcia Czegoś, co dla człowieka byłoby w przybliżeniu tym, czym *sen zimowy* dla niektórych gatunków zwierząt, lub *sen letni* dla wielu roślin w gorącym klimacie, minimum zużycia i przemiany materii, kiedy życie wprawdzie się tli, lecz nie dociera do świadomości. W tym celu zużyto ogromne ilości energii ludzkiej - czyżby na próżno?... O tym, że tacy sportsmeni „świętości”, których nie brakuje nigdy i w żadnym narodzie, faktycznie znaleźli rzeczywiste wyzwolenie od tego, co zwalczali tak surową tresurą (*training*) - nie można zgółła wątpić. Rzeczywiście w wielu przypadkach wyzwolili się od owej głębokiej depresji fizjologicznej przy pomocy własnego systemu środków hipnozy. Dlatego też ich metodyka zalicza się do najpowszechniejszych faktów etnologicznych. Podobnie brak wyzwolenia, aby już sam zamiar zagłodzenia cielesności i żądz zaliczyć do symptomów obłądu (jak ma to w zwyczaju pewien niezdarly rodzaj pożerających rostbefy „wolnych duchów” i junkrów Krzysztofów). A jest to tym pewniejsze, że prowadzi, może prowadzić, do wszelkiego typu duchowych zaburzeń, do „wewnętrznego światła”, na przykład, jak u

¹⁸⁵ Rzecz jasna w *Wieczorze trzech króli*, o którym może tu tylko być mowa nie występuje żaden junkier Krzysztof.

Nietzsche ma na myśli Sir Andrzeja Chudogębskiego (w angielskim oryginale: Sir Andrew Aguecheek), który powiada iż „wołowina robi krzywdę memu dowcipowi” (por. William Szekspir, *Dzieła dramatyczne*, tłum. Leon Ulrich, PIW, Warszawa 1980, t. 2, s. 636.) Niemniej jednak w niemieckim przekładzie Augusta Schlegla i Tiecka, z którego Nietzsche korzysta, Andrew figuruje pod nazwiskiem junkra Christopha von Bleichenwang.

¹⁸⁶ „Trzeba się ogłupić”. Transformacja myśli Pascala (*Myśli*, tłum. Tadeusz Boy Żeleński, Warszawa 1983, s. 182), która stanowi nawiązanie do 1 Kor, 3, 18 oraz 4, 10 (wyd. cyt., s. 1294), a którą przytaczamy tutaj w całości: „Chcesz iść ku wierze, a nie znasz drogi; chcesz się uleczyć z niedowiarstwa i żądasz leku; dowiaduj się u tych, którzy byli spętani jak ty, a którzy teraz zakładają się o wszystko, co mają; to ludzie znający drogę, którą chciałbyś iść; wyleczeni z choroby, z której ty chciałbyś się uleczyć. Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli: to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy itd. W naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię.”

Hesychastów z góry Atos¹⁸⁷, do halucynacji akustycznych i wizualnych, do lubieżnych ekscesów i ekstazy zmysłowości (dzieje św. Teresy¹⁸⁸). Nie trzeba dodawać, iż interpretacja, jaką stanom tego rodzaju nadawali ludzie, którzy ich doznawali, była zawsze na wskroś marzycielsko-fałszywa: nie lekceważmy jednak tonu owej niewysławionej wdzięczności, który pobrzmiewa w samej woli tego rodzaju interpretacji. Stan najwyższy, samo wyzwolenie, ten ostatecznie osiągnięty stan totalnej hipnozy i spokoju, jawi się im zawsze jako tajemnica sama w sobie, której nie zdołają wyrazić nawet najwyższe symbole, jako religijna kontemplacja (*Einkehr*) i wgląd w samą istotę rzeczy, jako uwolnienie od wszelkiej ułudy, jako „wiedza”, jako „prawda”, jako „byt”, jako wyzbycie się wszelkiego celu, wszelkiego pragnienia, wszelkiego czynu, jako [miejsce] poza dobrem i złem. „Dobro i zło, jedno, jak i drugie, to tylko okowy - powiada buddysta; nad jednym i drugim władzę ma Doskonały (*der Vollendete*)”; „to, co się stało i co się nie stało, powiada wyznawca Vedanty, nie może go zranić; jako mędrzec strząsa on z siebie dobro i zło; jego królestwu nie zaszkodzi już żaden czyn; wzniósł się ponad dobro i zło, ponad obydwa” - a przeto jest to całkiem pan-indyjskie podejście, równie bramińskie co buddyjskie¹⁸⁹. (Ani indyjska, ani też chrześcijańska umysłowość nie uważa owego „wyzwolenia” za *osiągalne* dzięki cnocie, moralnej poprawie, jakkolwiek cnocie przypisuje się tu wysoką wartość hipnotyzującą, o czym nie wolno zapominać; zresztą taki jest po prostu stan faktyczny. Fakt, iż trzymano się przy tym *prawdy* należy chyba uznać za najlepszy przykład realizmu tych trzech największych, acz do cna umoralnionych religii. „Ten, który wie, nie ma żadnych obowiązków”... „Dodawanie cnót nie prowadzi do «wyzwolenia», polega ono bowiem na Jedni z Brahmanem¹⁹⁰, którego doskonałość nie dopuszcza żadnego dodatku; w jeszcze mniejszym stopniu polega na *odejmowaniu* błędów. Albowiem Brahman, z którym być w Jedni oznacza wyzwolenie, uosabia wieczną czystość” - oto fragmenty z komentarzy Siankary¹⁹¹, przytaczane przez pierwszego prawdziwego *znawcę* filozofii indyjskiej w Europie, mojego przyjaciela Paula Deussena¹⁹².) A zatem chcemy wielbić w tych wielkich religiach „wyzwolenie”; natomiast dość trudno jest nam brać poważnie szacunek, jakim ci ludzie wielce znużeni życiem, zbyt znużeni nawet, by śnić, odczuwają wobec *głębokiego snu* - owego głębokiego snu mianowicie, w którym poniekąd wnikają w Brahmana i *osiągają unio mystica* z samym Bogiem. „Gdy już całkiem pogrąży się we śnie - głosi w tej sprawie to najstarsze i najczcigodniejsze „pismo” - i ogarnie go zupełny spokój, tak iż nie będzie miał już żadnych marzeń sennych, wtedy, Miły Mój, zjednoczy się z bytem i wniknie w siebie samego - przez Jaźń poznającą spowity, straci świadomość tego, co tkwi na zewnątrz, co zaś wewnątrz. Przez ten most nie przechodzi ani noc, ani dzień, ani starość, ani śmierć, ani cierpienie, ani dobry lub zły uczynek.” „W głębokim śnie” - mawiają również wyznawcy najgłębszej z owych trzech wielkich religii - „dusza wydostaje się z tego ciała, wstępuje w najwyższą światłość i jawi się przeto we własnej postaci: tam staje się samym duchem najwyższym, który błąka się żartując, igrając, rozkoszując się bądź to kobietami, bądź karetami, przyjaciółmi, bądź czymkolwiek, nie myśląc już o tym dodatku - ciele, do którego *prâna* (tchnienie żywota) zaprężone jest niczym zwierzę pociągowe do wozu”. Niemniej jednak również tutaj, jak wtedy gdy mówiliśmy o „wyzwoleniu”, musimy my pamiętać, że w zasadzie pomimo nadmiaru orientalnej przesady znajduje tu swój wyraz ten sam szacunek, co u jasnego, trzeźwego, grecko-chłodnego, acz cierpiącego Epikura: hipnotyczne poczucie nicości, spokój najgłębszego snu, słowem, *bezbolesność*. Cierpiącym i do cna pograżonym w depresji może się to wydać najwyższym dobrem, wartością nad wartościami, oni *muszą* ocenić to pozytywnie, uznają to za *samą* pozytywność. (Wedle tej samej logiki uczucia, nicość we wszystkich religiach pesymistycznych zwie się *Bogiem*.)

¹⁸⁷ Nazywanych również palamistami od Grzegorza Palamasa (1296-1350). Sekta mistyków w Kościele Wschodnim działająca od XIII do XVII wieku. Oddawali się kontemplacji nad swoimi pępami (sic!), usiłowali osiągnąć spokój doskonały (gr. *hesychos* - spokój, cisza) i nadprzyrodzoną introspekcję, dzięki której doświadczali „światła bożego”, które świeciło na Górę Tabor podczas przemienienia Chrystusa.

¹⁸⁸ Teresa de Cepeda y Ahumada (1515-1584), karmelitanka, matka zakonu i założycielka siedemnastu klasztorów. Dzieła autobiograficzne *Libro de su vida* oraz *Libro de las fundaciones*. Najważniejsze dzieła mistyczne: *El castillo interior* (1583). Kanonizowana w 1622.

¹⁸⁹ Przy omawianiu tych zagadnień Nietzsche korzysta z prac Paula Deussena *Das System der Vedânta* (Leipzig 1883) oraz *Die Sutras des Vedânta aus dem Sanskrit übersetzt* (Leipzig 1887).

¹⁹⁰ Brahman zaś to według tradycji wedyjskiej praprzyczyna wszechrzeczy, święta potęga, Jednia Absolutna, wszelka wielorakość stanowi natomiast tylko pozór biorący się z ludzkiej niewiedzy. Świat powstał wskutek głodu brahmana, zeń też zrodzili się pozostali bogowie.

¹⁹¹ Siankara (788-820 p.n.e), filozof i mędrzec hinduizmu, który usiłował połączyć wszystkie kierunki ortodoksyjnego humanizmu w jeden spójny system.

¹⁹² Paul Deussen (1845-1919), filolog niemiecki, profesor filozofii w Kilonii, bliski przyjaciel Nietzschego, autor *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche* (1901). Jeden z pierwszych interpretatorów myśli dalekiego Wschodu w Niemczech. Poza tym badacz twórczości Schopenhauera oraz założyciel *Schopenhauerengesellschaft*.

O wiele częściej, niż takiego hipnotycznego, ogólnego zagłuszenia wrażliwości, odczuwania bólu, co samo w sobie zakłada już rzadkie zdolności, a przede wszystkim męstwo, pogardę dla mniemania, „stoicyzm intelektualny”, przeciwko stanom depresji próbuje się innej tresury (*training*), w każdym razie lżejszej: *czynności machinalnej*. Nie ulega wątpliwości, że ułatwia ona w znacznym stopniu bolesną egzystencję: dziś nazywa się ten fakt, trochę nieuczciwie, „błogosławieństwem pracy”. Ulga polega na całkowitym odwróceniu uwagi cierpiącego od cierpienia - tak iż świadomość stale zajmuje jakieś działanie, wskutek czego niewiele miejsca pozostaje w niej na cierpienia: komórka ludzkiej świadomości bowiem jest *ciasna*! Czynność machinalna i co się z nią wiąże - jak np. absolutna regularność, punktualne bezmyślne posłuszeństwo, monotonia życiowej rutyny, wypełnianie czasu, pewne dopuszczenie, ba, wymóg „bezosobowości”, zapomnienia o sobie, „*incuria sui*”¹⁹³: - jakże gruntownie, jakże subtelnie kapłan asceta potrafił je wykorzystać w walce z bólem! A gdy miał do czynienia z cierpiącymi z niższych stanów, z niewolnikami pracy lub więźniami (lub kobietami, które są przecież na ogół jednym i drugim, niewolnikami pracy i więźniami), to wystarczyła mu nie mniej, nie więcej, a tylko mała zmiana nazwy i przechrzczenie, aby sprawić, by odtąd w znienawidzonych rzeczach widzieli pewną korzyść, relatywne szczęście. W każdym razie niezadowolenie niewolników z ich losu *nie* było dziełem kapłanów. Jeszcze wyżej ceniony środek do zwalczania depresji stanowi zalecanie *drobnych radości*, łatwo dostępnych, którym można by się oddawać na co dzień; terapię tę nierzadko stosuje się w połączeniu z uprzednio omawianymi. Najczęściej występującą formą terapii, w której tego rodzaju radość zaleca się jako środek leczniczy, jest radość z *dawania* radości (czynienie dobra, obdarowywanie, niesienie ulgi, pomocy, zachęcanie, pocieszanie, chwalenie, wyróżnianie); zalecając „miłość bliźniego”, kapłan asceta w rzeczy samej zaleca - choć w najbezpieczniejszej dawce - pobudzenie najsilniejszego popędu afirmującego życie - *woli mocy*. Radość z choćby „najmniejszego poczucia wyższości”, które towarzyszy czynieniu dobra, pożyteczności, niesieniu pomocy, wyróżnianiu, stanowi nader szczodry środek pocieszenia, którym zahamowani fizjologicznie zwykli się posługiwać, pod warunkiem, że zostaną dobrze poinformowani; w przeciwnym razie krzywdzą się wzajem, naturalnie ulegając temu samemu pierwotnemu instynktowi. Szukając początków chrześcijaństwa w rzymskim świecie, odnajdujemy stowarzyszenia wzajemnego wspierania się, stowarzyszenia biednych, chorych, stowarzyszenia pogrzebowe, wyrosłe na najniższym podłożu ówczesnego społeczeństwa, w których świadomie pielęgowano ów podstawowy środek na depresję, drobną radość, wzajemną dobroczynność - być może było to wówczas czymś nowym, prawdziwym odkryciem? Wywołana w ten sposób „wola wzajemności”, wola tworzenia stada, „gminy”, „coenaculum”, nieuchronnie prowadzi, acz na mniejszą skalę, do nowego i o wiele pełniejszego wybuchu woli mocy: *utworzenie stada* stanowi istotny krok naprzód i zwycięstwo w walce z depresją. Wraz z rozwojem gminy rośnie też nowe zainteresowanie dla jednostki, które dość często wynosi ją ponad to, co najbardziej osobiste w jej melancholii, jej pogardę dla samej *siebie* („*despectio sui*” Geulincxa). Pragnąc wyzbyć się tępej apatii i uczucia słabości, wszyscy chorzy i chorowici instynktownie dążą do tego, by zorganizować się w stado: kapłan asceta przeczuwa ten instynkt i wzmacnia go; gdziekolwiek są stada, tam jest instynkt słabości, który je rodzi i przemysłność kapłanów, którzy je organizują. Albowiem nie można tracić z oczu faktu, iż Silni z naturalnej konieczności, oddalają się *od siebie* w tej samej mierze, co Słabi dążą *do siebie*; jeśli ci pierwsi się jednoczą, to tylko z zamiarem jakiegoś agresywnego współdziałania i zaspokajania własnej woli mocy, przy wielkim oporze pojedynczych sumień; ci drudzy natomiast gromadzą się wspólnie dla *przyjemności* gromadzenia się - ich instynkt zostaje tym samym zaspokojony w takim stopniu, w jakim instynkt urodzonych „panów” (mam tu na myśli samotny gatunek zwierzęcia drapieżnego człowieka) jest wskutek organizacji w istocie podirytowany i niespokojny. Na dnie każdej oligarchii spoczywa zawsze - jak uczy tego cała historia - skłonność do *tyranii*; każda oligarchia bezustannie drży od napięcia, niezbędnego każdej jednostce, aby nad tą skłonnością zapanować. (Tak było na przykład u *Greków*: Platon wskazuje na to w stu miejscach, Platon, który znał sobie równych - i siebie samego...)

19.

Środki kapłana ascety, które poznaliśmy do tej pory - ogólne zagłuszanie instynktu życiowego, czynność machinalna, drobna radość, a przede wszystkim radość z „miłości bliźniego”, organizacja stada, obudzenie stadnego poczucia mocy, skutkiem czego niezadowolenie jednostki z samej siebie zostaje przytłumione jej radością z rozkwitu gminy - oto, mierząc współczesną miarą, jego *niewinne* środki w walce z apatią: przyjrzyjmy się teraz tym bardziej interesującym, „winnym”. W nich wszystkich chodzi o Jedno: o pewne *emocjonalne rozpasanie* (*Gefühls-Ausschweifung*), którego używa się jako najsukuteczniejszego środka odurzającego na tępy, paraliżujący, długi ból; przy tym okazało się, iż przemysłność kapłańska jest niemal niespożyta w formułowaniu tego Jednego pytania: „*dzięki czemu* osiąga się emocjonalne rozpasanie?”... Brzmi to szorstko: rzecz jasna brzmiałoby to milej i być może lepiej wpadało w ucho, gdybym powiedział: „kapłan asceta zawsze wyzyskuje *entuzjazm* tkwiący w silnych namietnościach”. Lecz po cóż pieścić zniewieściałe uszy naszych współczesnych łalusiów? Dlaczegoż mielibyśmy, z naszej strony, choćby na krok ustępować ich słownej obłudzie (*Tartüfflerie*)? Dla nas, psychologów, oznaczałoby to obłudę *czynnu*, abstrahując od tego, iż wywołałoby w nas obrzydzenie. Mianowicie psycholog, jeśli w ogóle, to w tym okazuje swój *dobry smak* (inni powiedzieliby, swą uczciwość), że przeciwstawia się haniebnej *umoralnionej* stylistyce, którą utylane są wszelkie współcześnie wygłaszane sądy o ludziach i

¹⁹³ Tzn. „brak troski o siebie”. Tak definiował cnotę pokory holenderski teoretyk okazjonalizmu Arnold Geulincx (1625-1669). Dzieła: *Gnothi seauton sive Ethica* (1675), *Physica vera* (1688), *Metaphysica vera* (1691). W filozofii Geulincxa człowiek przybiera postawę biernego obserwatora dzieła bożego (*ita est, ergo ita sit*) oraz pełnej pokory pogardy wobec samego siebie tj. *inspectio et despectio sui*, do czego Nietzsche niebawem jeszcze nawiąże poniżej.

rzeczach. Nie wolno bowiem się w tym względzie łudzić: najbardziej charakterystycznym rysem współczesnej duszy, współczesnych książek, nie jest kłamstwo, lecz wcielona *niewinność* w moralnej hipokryzji. Konieczność stałego odkrywania owej „niewinności” stanowi poniekąd najpaskudniejszą część naszego zadania, wśród całej tej karkołomnej pracy, której psycholog musi dziś się podjąć; to element grożącego *nam* wielkiego niebezpieczeństwa, droga, która być może prowadzi *nas* właśnie do wielkiego obrzydzenia... Nie mam wątpliwości, *do czego* jedynie potomnym będą czy też mogą służyć współczesne książki i w ogóle *wszystko*, co współczesne (pod warunkiem, że będą dość trwałe, o co chyba nie trzeba się obawiać, oraz że kiedyś pojawią się pokolenia o silniejszym, mocniejszym, *zdrowszym* poczuciu smaku). Posłużą jako środki wymiotne, a to dzięki ich moralnej cukierkowatości i zakłamaniu, ich wewnętrznemu feminizmowi, który mieni się „idealizmem”, a w każdym razie za idealizm się uważa. Nasi dzisiejsi wykształceni, nasi „Dobrzy” nie kłamią - to prawda; ale *nie* przysparza im to zaszczytu! Prawdziwe kłamstwo, czyste, zdecydowane, „uczciwe” kłamstwo (o którego wartości pisze Platon¹⁹⁴) byłoby dla nich czymś o wiele za silnym, zbyt mocnym; wymagałoby od nich czegoś, czego wymagać nie wolno, otwarcia oczu na siebie samych, zdolności rozróżniania w sobie „prawdy” i „fałszu”. Im przystoi jedynie *kłamstwo nieuczciwe*; każdy, kto dziś czuje się „dobrym człowiekiem”, absolutnie nie jest w stanie podejść do jakiejś sprawy inaczej aniżeli *nieuczciwie i obłudnie*, potwornie obłudnie, lecz i niewinnie obłudnie, dobroduszenie obłudnie, naiwnie obłudnie, cnotliwie obłudnie. Ci „dobrzy ludzie” - dziś oni wszyscy razem wzięci są do cna umoralnieni, a w kwestii uczciwości - zepsuci i zdegenerowani po wsze czasy: który z nich zniósłby jeszcze *prawdę* „o człowieku”!... Lub pytając jaśniej: który z nich zniósłby *prawdziwą* biografię!... Parę przykładów: Lord Byron pozostawił po sobie niezwykle intymne pamiętniki, jednak Thomas Moore¹⁹⁵ był na to „zbyt dobry”: spalił pisma przyjaciela. To samo uczynił ponoć dr Gwinner¹⁹⁶, wykonawca ostatniej woli Schopenhauera: gdyż i ten skreślił co nieco o sobie, a może i na siebie („*eiz eautón*”). Przedsiębiorczy Amerykanin Thayer¹⁹⁷, biograf Beethovena, nagle zatrzymał się w swej pracy: gdy doszedł do pewnego punktu owego czcigodnego i naiwnego żywota, nie mógł tego dłużej znieść ... morał: jakież roztropny mąż pisałby dziś uczciwie o sobie? Musiałby należeć do Zakonu Świętego Zuchwalstwa. Zapowiedziano nam autobiografię Wagnera: któż wątpi, iż będzie to autobiografia roztropna?... Przypomnijmy sobie jeszcze komiczną psychozę, jaką katolicki ksiądz Janssen¹⁹⁸ wywołał swoją niewiarygodnie przyziemną i naiwną prezentacją niemieckiego ruchu reformacyjnego; co byśmy zrobili, gdyby ktoś choć raz przedstawił ten ruch *inaczej*, gdyby choć raz jakiś psycholog z prawdziwego zdarzenia przedstawił nam Lutra takim, jakim był naprawdę, już bez tej moralizującej naiwności wiejskiego pastora, bez słodkawej i taktownej wstydlivości protestanckich historyków, lecz może z nieustraszoną Taine’a, z *siły ducha*, a nie roztropnej pobłażliwości wobec siły?... (Nawiasem mówiąc, Niemcy w końcu stworzyli piękny klasyczny typ tej ostatniej - mają prawo uznać go za swą własność i nim się szczyścić: mianowicie Leopolda Rankego¹⁹⁹, tego urodzonego klasycznego adwokata wszelkiej *causa fortior*²⁰⁰, tego najroztropniejszego ze wszystkich roztropnych „realistów” <*Thatsächlich*en>).

¹⁹⁴ Czyli mity, których funkcją jest wspieranie porządku i moralności. Platon, *Państwo*, tłum. Władysław Witwicki, BKF, Warszawa 1958, t. 1, s. 129. Por. także fragmenty 382c, 389b, 414b-c, 459c-d.

¹⁹⁵ Thomas Moore (1779-1852), irlandzki poeta romantyczny znany ze swych liryków i opracowań irlandzkich pieśni ludowych. Jego *Life of Byron* wydane w 1830 roku po dziś dzień pozostaje najlepszą biografią tego poety. Nietzsche niestety błędnie przypisuje Moore’owi intencję spalenia pamiętników. Decyzję o ich zniszczeniu podjął wydawca Byrona John Cam Hobhouse, wykonawca ostatniej woli Byrona, John Murray, a także żona Byrona oraz siostra poety. Tymczasem wspomniane pamiętniki nie zawierały ponoć nic szczególnie zdrożnego poza anekdotą o tym, jak to „Lord B. wziął Lady B. na sofie przed obiadem w dniu ich ślubu”. Por. Edward John Trelawny, *Records of Shelley, Byron, and the Author*, Penguin Books, Harmondsworth, 1982, s. 319.

¹⁹⁶ Wilhelm von Gwinner (1825-1917), prawnik niemiecki, zniszczył materiały autobiograficzne Schopenhauera po to, by samemu wydać trzy książki biograficzne o tym autorze: *Arthur Schopenhauer aus persönlichen Umgang dargestellt* (1862), *Schopenhauer und seine Freunde* (1863) oraz *Schopenhauers Leben* (1878).

¹⁹⁷ Alexander Wheelock Thayer (1817-1897), jego pięciotomowa biografia Beethovena (*Life of Beethoven*), przypuszczalnie ze względu na trudności finansowe, ukazywała się partiami: pierwsze trzy tomy opublikowano w latach 1866-1908, kolejne dwa wyszły w oficynie innego wydawcy w latach 1917-1928.

¹⁹⁸ Johannes Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Mittelalter* (Freiburg/ Bremen 1877). Pełny fantastycznych spekulacji i rażąco nienaukowych hipotez 6-tomowy tendencyjny pamflet Janssena, mimo ogromnej poczytności wśród czytelników, stanowił przedmiot szyderstw i drwin historyków i teologów protestanckich.

¹⁹⁹ Leopold von Ranke (1795-1886), niemiecki historyk, przedstawiciel historycyzmu, znany ze swej metody, w której sięgał bezpośrednio do materiałów źródłowych, które poddawał następnie rygorystycznej analizie. Najbardziej znaną jego pracą jest *Die römischen Päpste* (1834-1839).

²⁰⁰ „Silniejsza sprawa” (łac.).

Ale chyba już mnie zrozumieliście: ogólnie rzecz biorąc, nie brak podstaw, nie prawdaż, abyśmy my, dzisiejsi psychologowie, nie pozbywali się pewnej nieufności *wobec siebie samych*?... Widać i my jesteśmy wciąż „zbyt dobrzy” dla naszego fachu, i my wciąż jeszcze jesteśmy ofiarami, łupem, chorymi tego umoralnionego smaku epoki, gdyż choć czujemy doń pogardę, widać wciąż zaraża on jeszcze i nas. Przed czym wszakże przestrzegał ów dyplomata²⁰¹, mówiąc do siebie równych? „Przede wszystkim, moi panowie, nie ufajmy naszym pierwszym odruchom! - powiadał - *te prawie zawsze są dobre*”... Tak winien dziś mówić do siebie równych każdy psycholog... I tym samym powracamy do naszego problemu, który rzeczywiście wymaga od nas pewnej dyscypliny, pewnej nieufności, zwłaszcza w odniesieniu do „pierwszych odruchów”. *Ideał ascetyczny, wykorzystany w celu wywołania rozpasania emocjonalnego*: kto przypomina sobie poprzednią rozprawę, ten już domyślił się sensu tego, co mam następnie przedstawić, zawartego w owych ośmiu słowach. By duszę ludzką uwolnić z jej spoin, zanurzyć w grozie, mrozie, żarze i zachwycie, i to tak, by w mig wyzbyła się wszelkiej małej i nędznej apatii, odrętwienia, niedyspozycji: które drogi prowadzą do tego celu? Które najbardziej niezawodnie?... W gruncie rzeczy wszystkie silne emocje są do tego zdolne, gdy się je nagle wyładowuje: gniew, strach, rozwiązłość, zemsta, nadzieja, triumf, rozpacz, okrucieństwo; i rzeczywiście kapłan asceta niefrasobliwie wziął na służbę całą sforę dzikich psów w człowieku i spuszczał raz tego, raz owego zawsze w tym samym celu, by zbudzić człowieka z głębokiej melancholii, by jego ból tępy, jego przewlekłą nędzę na chwilę przynajmniej przepędzić, i to zawsze pod postacią religijnej interpretacji i „usprawiedliwienia”. Rzecz jasna za każde tego typu emocjonalne rozpasanie trzeba potem płacić - czyni ono chorego jeszcze bardziej chorym: toteż ten sposób zaradzenia bólowi, mierzony współczesną miarą, jest sposobem „winnym”. Należy jednak, wymaga tego bowiem rzetelność, obstawać przy tym, by stosowano lekarstwo ze spokojnym sumieniem, by kapłan asceta przepisywał je głęboko wierząc w jego skuteczność, ba, jego nieodzowność, nierzadko niemal załamując się widokiem boleści, której był przyczyną; podobnie, by gwałtowne zemsty fizjologiczne takich ekscesów, może nawet zaburzenia umysłowe, w istocie rzeczy nie zaprzeczały ogólnemu sensowi tego typu terapii, która, jak uprzednio wykazano, zmierzała nie do wyleczenia chorób, lecz do zwalczania depresyjnej apatii, do ulżenia jej i zagłuszenia. W ten sposób cel ten został osiągnięty. Mistrzowska sztuczka, na którą pozwolił sobie kapłan asceta, aby dusza ludzka rozbrzmiała rozzdzierającą serce i wprowadzającą w zachwyt muzyką, udała się przez to, że - każdy to wie - posłużył się on *uczuciem winy*. Jego pochodzenie sygnalizowała poprzednia rozprawa - jako elementu psychologii zwierzęcej i niczego więcej: natrafiłszy tam na poczucie winy, by tak rzec, w stanie surowym. Dopiero w rękach kapłana, prawdziwego artysty w kwestii uczuć winy, uzyskało ono formę, i to jaką! „Grzech” - tak bowiem brzmi kapłańska reinterpretacja zwierzęcego „złego sumienia” (okrucieństwa zwróconego przeciwko sobie) - stanowi jak dotąd najważniejsze wydarzenie w dziejach chorej duszy: wraz z grzechem pojawia się najgroźniejsza, zgubna sztuczka interpretacji religijnej. Człowiek, który jakimś trafem zachorował na siebie samego, w każdym razie fizjologicznie, niczym zwierzę, które zamknięto w klatce, nie wiadomo dlaczego, po co, spragnione poznania powodów - powody przynoszą ulgę - spragnione także leków i narkotyków, radzi się w końcu kogoś, kto zna także to, co Ukryte - i patrzcie! Dostaje wskazówkę, od swego czarownika, kapłana ascety, otrzymuje *pierwszą* wskazówkę dotyczącą „przyczyny” cierpienia: ma jej szukać w *sobie*, w *winie*, we fragmencie przeszłości, samo swoje cierpienie ma pojmować jako *stan kary*... Wysłuchiwał, zrozumiał, nieszczęsny: przytrafiło mu się to samo, co owej kurze, dokoła której zakreślono linię. Nie wyjdzie już z tego kręgu: z chorego uczyniono „grzesznika”... I teraz przez kilka tysięcy nie uwolniliśmy się od widoku tego nowego chorego, „grzesznika” - czy kiedykolwiek się odeń uwolnimy? - gdziekolwiek spojrzeć, wszędzie hipnotyczne spojrzenie grzesznika, skierowane zawsze w jednym kierunku (w kierunku „winy”, jako *jedynej* przyczyny cierpienia); wszędzie złe sumienie, ta „ohydna bestia”, by powtórzyć za Lutrem; wszędzie przeszłość stokrotnie przeżywana, czyn przeinaczony, „zielone oko” dla wszelkiego czynu; wszędzie przemieniona w treść życia *wola*, by błędnie pojmować cierpienie, przemieniać go w uczucie winy, strachu, kary; wszędzie bat, wiśnienna, ciało morzone głodem, skrucha; wszędzie grzesznicy łamiący siebie samych okrutnym kołem niespokojnego i chorobliwie rozpasanego sumienia; wszędzie nieme katusze, nieopisany strach, agonía umęczonego serca, paroksyzmy nieznanego szczęścia, wołanie o „zbawienie” („*Erlösung*”). Faktycznie tym systemem procedur skutecznie *przezwyciężono* dawną depresję, ociężałość i zmęczenie, życie znowu stało się *bardzo* interesujące: czujny, wiecznie czujny, niewyspany, rozpalony, wypalony, wyczerpany, a jednak nie zmęczony - tak wyglądał człowiek, „grzesznik” wtajemniczony w owe misteria. Ten wielki stary czarownik w walce z apatią, kapłan asceta, wygrał bezsprzecznie, nadeszło jego królestwo: nie uskarżano się już więcej na ból, lecz *łaknięto* bólu; „*więcej bólu! Więcej bólu!*” - przez wieki krzyczało pragnienie jego uczniów i wtajemniczonych. Wszelkie emocjonalne rozpasanie, które sprawiało ból; wszystko, co niszczyło, obalało, miażdżyło, wprawiało w trans i zachwyt, tajemnica izby tortur, ba, nawet wynalazek piekła - wszystko to teraz odkryto, odgadnięto, wykorzystano, wszystko to znalazło się na usługach czarownika, wszystko służyło odtąd zwycięstwu ideału, ideału ascetycznego... „Królestwo moje nie jest z tego świata”²⁰² - to stale powtarzał: czy rzeczywiście miał jeszcze prawo tak mówić?... Goethe utrzymywał, iż istnieje tylko trzydzieści sześć sytuacji tragicznych²⁰³: można stąd wywnioskować, jeśli się dotąd o tym nie wiedziało, iż Goethe nie był typem kapłana ascety. Ten - zna więcej...

²⁰¹ Nietzsche ma na myśli hrabiego Ch. Talleyrand-Périgorda (1754-1838), francuskiego biskupa i polityka, który jako biskup Autun w latach 1789-91 popierał Rewolucję Francuską, a od 1797-1807 był minister spraw zagranicznych Francji. Tymczasem powyższe słowa przypisywane są niekiedy hrabiemu Montrond.

²⁰² J 18, 36, wyd. cyt., s. 1237. Wyróżnienie oczywiście pochodzi od Nietzschego.

W odniesieniu do tego całego rodzaju kapłańskiej terapii, rodzaju „winnego”, każde słowo krytyki jest zbyt cenne. Któż miałby ochotę bronić twierdzenia, iż takie emocjonalne rozpasanie, jakie w tym wypadku swoim chorym zwykł przepisywać kapłan asceta (rzecz jasna pod najświętszymi nazwami i przesycone zarazem świętością celu) mogło jakimś choremu istotnie wyjść na korzyść? Powinniśmy się przynajmniej zgodzić co do słowa „korzyść”. Jeśli ma się tu na myśli, iż taki system terapii ulepszył człowieka, to nie przeczę: dodam tylko, co rozumiem pod pojęciem „ulepszony”, a mianowicie „oswojony”, „osłabiony”, „zniechęcony”, „wysubtelniony”, „rozpieszczony”, „wykastrowany” (a zatem prawie to samo, co *poszkodowany*...) Co się zaś tyczy chorych, rozgoryczonych, zdeprimowanych, to taki system – przyjąwszy nawet, iż czyni chorego „lepszym” – to czyni go w każdym razie *jeszcze bardziej chorym*; zapytajcie tylko psychiatrów, co nieuchronnie niesie z sobą metodyczne zastosowanie męczarni pokutnych, skruchy i paroksyzmów odkupienia. Prześledźcie jednocześnie dzieje: gdziekolwiek kapłan asceta narzucił ten rodzaj terapii, choroba z miejsca pogłębiała się, zataczając coraz szersze kręgi. Jakież zawsze był tego „skutek”? Rozbity system nerwowy jako dodatek do choroby; i to w odniesieniu do tego, co największe, jak również do tego, co najmniejsze, do jednostek, jak i do mas. A towarzyszyły owej pokutnej i zbawczej tresurze (*training*) potworne epidemie epilepsji, największe, jakie znają dzieje, jak na przykład średniowieczne tańce świętego Wita i świętego Jana; inną formę jej skutków ubocznych znajdujemy w okropnych paraliżach i długotrwałej depresji, które niekiedy zmieniały temperament jakiegoś narodu czy miasta (Genewa, Bazyleja) w jego przeciwieństwo; dotyczy to także hysterii czarownic, pewnej odmiany somnambulizmu (mowa o ośmiu wielkich wybuchach epidemii hysterii, jakie miały miejsce tylko w latach 1564 – 1605): – wtórowały im zarazem masowe deliria samobójców, a ich przeraźliwy okrzyk „*evviva la morte!*”²⁰⁴ rozlegał się hen po całej Europie, przerywany raz to przez wyuzdane, raz to upajające się pasją niszczenia idiosynkrazje: i dziś jeszcze zauważyć można podobną huśtawkę nastrojów, z podobnymi intermezzami i przeskokami, ilekroć ascetyczna nauka o grzechach raz jeszcze osiąga wielki sukces (religijna neuroza *pojawia się* jako forma „złej istoty”, co do tego nie ma wątpliwości. Czym ona jest? *Quaeritur*²⁰⁵.) Ogólnie rzecz biorąc, ideał ascetyczny i jego wysublimowany kult moralny, owa najbardziej pomysłowa, niezawodna i najniebezpieczniejsza systematyzacja wszelkich środków emocjonalnego rozpasania pod przykrywką świętych intencji, wpisał się, w sposób straszliwy i niezapomniany w całe dzieje człowieka; i niestety *nie tylko* w jego dzieje... Trudno mi wskazać coś innego, co obeszło się bardziej niszczycielsko ze zdrowiem i rasową mocą, szczególnie Europejczyków; bez przesady mamy prawo nazwać ów ideał *prawdziwą katastrofą* w dziejach zdrowia Europejczyka. Co najwyżej można by jeszcze zestawić jego wpływ ze specyficznym wpływem germańskim: mam na myśli alkoholowe zatrucie Europy, które szło dotąd łeb w łeb z polityczną i rasową dominacją Germanów (gdziekolwiek zaszczepią swą krew, zaszczepiają również swe przywary). Jako trzeci należałoby wymienić syfilis – *magno sed proxima intervallo*²⁰⁶.

Gdziekolwiek doszedł do władzy, tam kapłan asceta zepsuł zdrowie duchowe, a w konsekwencji popsuł również *smaak in artibus et litteris*²⁰⁷ – nadal go psuje. „W konsekwencji?” – Mam nadzieję, że zaaprobujecie to moje „w konsekwencji”; w każdym razie nie chciałbym go wprawdzie dowodzić. Jedyna wskazówka: dotyczy ona fundamentalnego dzieła literatury chrześcijańskiej, jej właściwego modelu, jej „księgi samej w sobie”. Jeszcze za grecko-rzymskiej świetności, która zarazem była świetnością ksiąg, w obliczu jeszcze nie zmierzniętego i rozbitego antycznego piśmiennictwa, w czasach, kiedy można było przeczytać kilka ksiąg, za które oddalibyśmy dziś połowę [wszystkich naszych] literatur, głupota i próżność chrześcijańskich agitatorów – nazywamy ich Ojcami Kościoła – miała czelność ogłosić wszem i wobec: „również i my mamy naszą literaturę klasyczną, *nie potrzebujemy Greków*”, – i wskazywano przy tym dumnie na księgi legend, listy apostołów i apologetyczne traktaciki, niemal tak jak dziś angielska „armia zbawienia” przy pomocy podobnej literatury zwalcza Szekspira i innych „pogan”. Nie lubię „Nowego Testamentu”, już to odgadliście; niepokoi mnie niemal, iż jestem tak odosobniony w moim smaku, jeśli idzie o to najbardziej cenione, przecenione dzieło (smaak dwu tysięcy ludzi przemawia *przeciwko* mnie): ale co tam! „Oto tu stoję, nie mogę inaczej”²⁰⁸ – mam odwagę przyznać się do swego złego

²⁰³ U Nietzschego pewna nieścisłość. 14 lutego 1830 roku, podczas rozmowy z Biedermannem i Eckermannem, Goethe jedynie przytacza słowa hrabiego Carlo Gozziego (1720-1806), znanego i podziwianego przezeń włoskiego dramaturga, który twierdził, iż „istnieje tylko trzydzieści sześć różnych sytuacji tragicznych. Schiller myślał, że jest ich więcej, ale nie udało mu się nawet tyle wyliczyć”. Johann Peter Eckermann, *Rozmowy z Goethem*, tłum. Krzysztof Radziwiłł i Janina Zeltzer, PIW, t. 2, Warszawa 1960, s. 187.

²⁰⁴ „Niech żyje śmierć” (wł.).

²⁰⁵ „Oto jest pytanie” (łac.).

²⁰⁶ „Następne, lecz po długiej przerwie” (łac.).

²⁰⁷ „W sztuce i literaturze” (łac.).

²⁰⁸ Wedle *tradycji* protestanckiej, słowa wypowiedziane 18 kwietnia 1521 roku przez Lutra przed trybunałem Karola V w Wormacji.

smaku. *Stary Testament* - owszem, to coś zupełnie innego: chylmy wszyscy czoła przed Starym Testamentem! Znajduję w nim wielkich ludzi, heroiczny krajobraz i coś najrzadszego w świecie, nieporównywalną naiwność *silnych serc*; co więcej, znajduję naród (*Volk*). W Nowym natomiast wyłącznie drobna, sekciarska gospodarka, tylko rokoko duszy, same es-floresy, same meandry i osobliwości, nic poza powietrzem convecticulum, nie licząc okazjonalnego oddechu bukolicznej cukierkowości, typowej dla epoki (*oraz* rzymskiej prowincji) nie tyle żydowskiej, co helleńskiej. Pokora i pyszałkowatość tuż obok siebie; gadulstwo uczucia, które niemal ogłusza; popędliwość (*Leidenschaftlichkeit*), lecz nie pasja (*Leidenschaft*); żenująca gestykulacja; brakło tu widocznie dobrego wychowania. Jak można o swe drobne ułomności robić tyle wrzawy, jak to czynią te pobożne człowieczki! Psu to na budę, a co dopiero Bogu! Wreszcie chcą do tego jeszcze „korony wiecznego życia”²⁰⁹, wszyscy ci mali ludzie z prowincji: Jednak po co? Dlaczego? Nie sposób dalej zająć w nieskromności. „Nieśmiertelny” Piotr: któż mógłby *go* znieść? Zżera ich wzbudzająca śmiech ambicja: przeżuwa *to* swoje najintymniejsze sprawy, bzdury, smutki i pospolite troski, jak gdyby Samo-w-Sobie-Rzeczy miało obowiązek się o *to* zatroszczyć; nie przestanie *to* samego Boga wciągać w swe najbłahsze sprawy, w których tkwi po uszy. I to bezustanne „na ty, ty, ty” z Bogiem w najgorszym guście! Ta żydowska, i nie tylko żydowska, natarczywość wobec Boga, z mordą i łapami!... Na wschodzie Azji żyją małe, pogardzane „ludy pogańskie”, od których owi pierwsi chrześcijanie mogliby się nauczyć czegoś istotnego, odrobiny *taktu* na znak szacunku; tamci w ogóle nie pozwalają sobie, jak zaświadcza chrześcijańscy misjonarze, na wypowiadanie bożego imienia. Zdaje mi się, iż to dość delikatne; *zbyt* delikatne pewnie nie tylko dla pierwszych chrześcijan: by dostrzec przeciwieństwo, wystarczy przypomnieć sobie wszak Lutra, owego „nad wyraz elokwentnego”, najbardziej zarozumiałego chłopca, jakiego Niemcy kiedykolwiek wydały na świat, i ton Lutrowy, który sobie najbardziej upodobał w rozmowach z Bogiem. Niewątpliwie sprzeciw Lutra przeciwko pośrednictwu świętych Kościoła (zwłaszcza przeciwko tej „maciorze diabła, papieżowi”²¹⁰) był w ostateczności sprzeciwem chłama, którego drażniła *wytworna etykieta* kościelna, nabożna etykieta hieratycznego smaku, która do spraw najświętszych dopuszczała jedynie wyświęconych i bardziej milczących, przed chamami zamykała zaś drzwi. Ci nie mieli tu mieć nic do gadania. Jednak Luter, chłop, chciał to całkowicie zmienić, nie było to dlań dość *niemieckie*: przede wszystkim, chciał mówić ze swym Bogiem bezpośrednio, osobiście i „bez ceregieli”... I postawił na swoim. - Ideał ascetyczny, jak zgadujecie, nigdy i nigdzie nie stanowił szkoły dobrego smaku, a jeszcze mniej dobrych manier - w najlepszym razie był szkołą manier hieratycznych - co znaczy, iż zawierał w sobie coś, co jest śmiertelnym wrogiem wszelkich dobrych manier - brak umiaru, niechęć do umiaru, był samym „non plus ultra”²¹¹.

23.

Ideał ascetyczny nie tylko zepsuł zdrowie i smak, zepsuł jeszcze coś trzeciego, czwartego, piątego, szóstego - powstrzymam się jednak przed wyliczaniem (nigdy bym chyba nie skończył!). Chcę wydobywać na światło nie to, czego ten ideał *dokonał*; a raczej to, co *oznacza*, co wskazuje, co kryje się za nim, pod nim, w nim, i czego jest wyrazem, wyrazem tymczasowym, niewyraźnym, obarczonym znakami zapytania i nieporozumieniami. Jedynie przez wzgląd na *ten* cel nie oszczędzę moim czytelnikom spojrzenia na potworność jego oddziaływania, na feralne jego skutki. Chcę ich bowiem przygotować na ostateczny i najstraszliwszy widok, jaki ma dla mnie pytanie o sam sens owego ideału. Cóż oznacza zatem *moc* owego ideału, *potworność* jego mocy? Dlaczego dano mu tak wiele miejsca? Dlaczego nie postawiono mu skuteczniejszego oporu? Ideał ascetyczny wyraża jedną wolę: *gdzie* się podziela wola przeciwna, w której wyrażałby się *przeciwny ideał*? Ideał ascetyczny ma *cel* - i to dość powszechny, aby wszystkie zainteresowania ludzkiej egzystencji w porównaniu z nim jawiły się jako małostkowe i wąskie; nieubłagane mierz epoki, narody, ludzi, wedle tego Jednego celu, nie dopuszcza żadnej innej interpretacji, żadnego innego celu, i odrzuca, neguje, potwierdza, weryfikuje wyłącznie zgodnie z *jego* interpretacją (a czy w końcu istniał kiedykolwiek system interpretacji bardziej wykoncypowany?); nie ulega żadnej sile, wierzy raczej w swe pierwszeństwo przed każdą siłą, w swą bezwarunkową *wyższość rangą* (*Rang-Distanz*) - wierzy w to, że nie ma na ziemi żadnej siły, która nie musiałaby wpiąć od niego otrzymaną rację bytu, wartości, jako narzędzie do *jego* dzieła, jako droga i środek do *jego* celu, do Jednego Celu... Gdzież jest *przeciwieństwo* tego zamkniętego systemu woli, celu i interpretacji? Dlaczego *brakuje* przeciwieństwa?... Gdzież jest *inny* „Jeden Cel”?... Jednak słyszę, iż *go* nie brak, że nie tylko stoczył długi, zwycięski bój z owym ideałem, ale już zasadniczo go opanował: cała nasza współczesna *nauka* stanowi tego świadectwo - ta współczesna *nauka*, która jako właściwa filozofia rzeczywistości, wyraźnie wierzy tylko w siebie, wyraźnie ma odwagę i wolę, by być sobą, i dotąd dość dobrze radziła sobie bez Boga, zaświatów i cnót negatywnych. Tymczasem taki gwar i agitatorskie gładzenie w ogóle na mnie nie działa: ci trębacze rzeczywistości to marni muzycy, dobrze słysząc, że ich głosy *nie* wychodzą z głębi, *nie* przemawia z nich otchłan naukowego sumienia - dziś bowiem otchłan jest naukowym sumieniem - słowo „nauka” brzmi w tych trębaczych mordach po prostu jak nierząd, nadużycie,

²⁰⁹ Ap 2, 10.

²¹⁰ Cytatu nie udało się zidentyfikować. Księgą stanowiącą w zasadzie jeden wielki zbiór epitetów skierowanych pod adresem papieża stanowi praca Lutra pt. *Wider das Papstum zum Rom, vom Teufel gestiftet* (1545), w której na jednej z rycin autorstwa Lucasa Cranacha (pt. „Sauritt”, *Papa dat concilium in Germania*, zob. *Werke*, Weimar 1928, s. 536) papież dojeżdża maciorę i błogosławi stercie gnojnu.

²¹¹ Tutaj: „ostateczną granicą”, dosłownie „ani kroku dalej”, napis, jaki - wedle mit. grec. - Herakles umieścił na słupach Gibraltaru, czyli u granicy świata.

bezwstydność. Właśnie przeciwieństwo tego, co utrzymują, stanowi prawdę: dzisiejsza nauka nie ma absolutnie *żadnej* wiary w siebie, nie mówiąc już o jakimś ideale *ponad* sobą - a gdzie w ogóle jest jeszcze pasja, miłość, żarem, *cierpieniem*, tam nie jest przeciwieństwem owego ideału ascetycznego, a raczej *jego najmłodszą i najwznioślejszą* formą. Brzmi wam to dziwnie?... A jest wszakże pośród dzisiejszych uczonych dość pocciwych i skromnych robotników, którym podoba się ich cichy kąt i którzy dlatego, że im się podoba, wygłaszają czasami nieco przesadne żądanie, iż oto *należy* dziś w ogóle być zadowolonym, a zwłaszcza z nauki, iż właśnie tam jest tak wiele pożytecznego do zrobienia. Nie przeczę; byłbym ostatnim, który chciałby uczciwym robotnikom psuć radość z ich pracy, gdyż cieszy mnie ich robota. Jednak fakt, iż dziś w nauce pracuje się wytrwale, oraz że istnieją zadowoleni robotnicy, *nie* dowodzi jeszcze bynajmniej, że nauka jako całość ma obecnie cel, wolę, ideał, pasję wielkiej wiary. Jak mówiłem, jest wprost przeciwnie: gdzie nie jest najnowszą formą manifestowania się ideału ascetycznego - chodzi tu o przypadki nazbyt rzadkie, wzniosłe i wyszukane, ażeby mogły zmienić kierunek ogólnego sądu - tam jest dziś wiedza *kryjówką* dla wszelkiego rodzaju niechęci, niewiary, toczących robaków, *despectio sui*²¹², złego sumienia - jest *niepokojem* wypływającym z braku ideałów, cierpieniem z *braku* wielkiej miłości, niezadowolaniem z *wymuszonego* zadowolenia. Och, czegoż to nauka dziś nie ukrywa! Ileż w każdym razie *powinna* ukrywać! Sumiennosc naszych najlepszych uczonych, ich nieprzytomna pilność, ich głowy dymiące dzień i noc, a nawet ich mistrzostwo w fachu - jakże często właściwym celem tego wszystkiego jest ukrycie czegoś przed samym sobą! Nauka jako środek samo-zagłuszenia: *zacie to?*... Każdy kto ma styczność z uczonymi doświadcza tego, iż niekiedy wystarczy jedno niewinne słowo, aby dotknąć ich do żywego. Dajemy naszym uczonym przyjaciółom powody do irytacji, w chwili, gdy zdaje się nam, iż oddajemy im honor; wyprowadzamy ich z równowagi, dlatego tylko, że byliśmy zbyt bezczelni, by odgadnąć, z kim właściwie mamy do czynienia, z *cierpiącymi*, którzy sami nie chcą przyznać się do tego, czym są, z ogłuszonymi i nieprzytomnymi, którzy się boją tylko jednego: *odzyskania świadomości*...

24.

- A teraz przyjrzyjmy się owym rzadszym przypadkom, o których mówiłem, ostatnich idealistów, których nie brak dziś pośród filozofów i uczonych: czy są to być może poszukiwani *przeciwnicy* ideału ascetycznego, jego *kontr-idealisci*? Faktycznie *wierzą*, że tak jest, ci „niewierzący” (gdyż są nimi oni wszyscy); fakt, iż są przeciwnikami tego ideału, jawi się jako resztkę ich wiary, tak poważni są w tym względzie, tak namiętne staje się tutaj ich słowo, ich gest: - czy już dlatego musi być *prawdą* to, w co wierzą?... Tymczasem my, „Poznający”, pozostajemy nieufni wobec wszelkiego typu Wierzących; nasza nieufność stopniowo nauczyła nas wnioskować odwrotnie do tego, jak wnioskowano w przeszłości: mianowicie, gdziekolwiek siła wiary wybija się na plan pierwszy, należy wnioskować o pewnej słabości dowodów, nawet o *nieprawdopodobieństwie* tego, w co się wierzy. Nawet i my nie przeczymy, iż wiara „niesie zbawienie”²¹³: *i właśnie dlatego* przeczymy, iż wiara czegokolwiek *dowodzi* - silna wiara, która niesie zbawienie, wywołuje nieufność wobec Tego, w co się wierzy, ustala bowiem nie „prawdę”, lecz pewne prawdopodobieństwo - *oszustwa* (*Täuschung*). A jak jest w tym przypadku? Ci, którzy dziś wszystko negują, którzy stronią od dnia dzisiejszego, ci bezwzględni pod jednym względem, w żądaniu czystości intelektualnej, te twarde, srogie, powściągliwe, heroiczne umysły, które przynoszą chwałę naszym czasom, wszyscy ci zbławozani ateści, antychryści, immoralisci, nihiliści, ci sceptycy, efektycy, *hektycy*²¹⁴ umysłu (w pewnym sensie tymi ostatnimi są oni wszyscy razem i każdy z osobna), ci ostatni idealisci poznania, jedyni, w których mieszka dziś intelektualne sumienie i w których się wcieliło - uważają się faktycznie za jak najbardziej wyzwolonych od ideału ascetycznego, te „wyzwolone, *bardzo* wyzwolone umysły”: a jednak zdradzę im coś, czego sami nie mogą dojrzeć, gdyż stoją zbyt blisko siebie: ten ideał jest również *ich* ideałem, oni sami go dziś przedstawiają, i być może nikt inny, oni sami są jego najbardziej uduchowionym tworem, jego najbardziej wysuniętą awangardą, jego najbardziej podstępna, najbardziej subtelną i nieuchwytną formą uwodzenia: jeśli w ogóle nadają się do odgadywania zagadek, to chcą to wyrazić w *tych* stwierdzeniach: daleko im jeszcze do umysłów *wyzwolonych*: *albowiem nadal wierzą w prawdę*... Kiedy chrześcijańscy krzyżowcy natknęli się na Wschodzie na ów niezwykły zakon Assassynów, ów zakon wolnomysłieli *par excellence*, w którym najniżsi stopniem żyli w posłuszeństwie, jakiego nie osiągnął żaden mnisi zakon, wówczas zdobyli w jakiś sposób wskazówkę, dotyczącą owego symbolu i hasła, zastrzeżonego wyłącznie dla najwyższych stopni, jako ich *secretum*: „Nic nie jest prawdą, wszystko jest dozwolone”...²¹⁵. To dopiero była *wolność* umysłu, *tych* dawano wymówienie wierze w prawdę... Czy jakiś europejski, chrześcijański wyzwolony umysł, błędząc, trafił kiedykolwiek do labiryntu tej tezy i jej

²¹² „Pogardzaj samym sobą”, dewiza Arnolda Geulincxa, o którym była mowa powyżej.

²¹³ Por. np. J 20, 29.

²¹⁴ Czyli cierpiący na gorączkę hektyczną.

²¹⁵ Nazwa pochodzi od *hashshahin* (uzależnieni od haszyszu). Islamska sekta założona pod koniec XI wieku przez Hassana-i-Sabbaha (†1124). Ze swojej twierdzy Alamut, a później z syryjskiej twierdzy Masyad, Assassyni nękali nie tylko krzyżowców, ale również i ich przeciwników (oddziały Wielkiego Saladyna). W XIII wieku spotkała ich zagłada ze rąk tatarskiego księcia Hulagu, a nieco później egipskiego sultana Baybars. Przytaczany sekret Assassynów pojawia się również w IV części *Also sprach Zarathustra*, w rozdziale *Der Schatten* (Cień). Nawiązanie do tej sentencji czytelnik znajdzie także u Dostojewskiego por. *Bracia Karamazow*, tłum. Aleksander Watt, Warszawa 1978, t. 2, s. 374.

labiryntowych konsekwencji?... Czy przez bezpośrednie doświadczenie poznał Minotaura tej jaskini?... Wątpię w to, a co więcej, wiem, że jest inaczej: nic nie jest właśnie bardziej obce ludziom bezwzględny w Jednym, tym *tak* zwanym „wyzwolonym umysłem”, aniżeli wolność i zerwanie łańcuchów w każdym sensie tego słowa; pod żadnym względem nie są wszak bardziej zniewoleni, a właśnie w wierze w prawdę są, jak nikt inny, nieugięci i stanowczy. Znam to wszystko być może zbyt blisko: owa czcigodna powściągliwość filozofów, do której zobowiązuje taka wiara, ów stoicyzm intelektu, który w końcu równie surowo wzbrania się przed każdym „tak”, co przed każdym „nie”, owa wola zatrzymania się przed tym, co faktyczne, *factum brutum*, fatalizmem „*petits faits*”²¹⁶, (ce *petit fatalisme*”²¹⁷, jak go nazywam), w którym nauka francuska szuka obecnie moralnego pierwszeństwa przed niemiecką, owo całkowite zaniechanie interpretacji (gwałcenia, dostosowywania, skracania, opuszczania, wutowania, wymyślania, przeinaczania, i co tam jeszcze należy do *istoty* sztuki interpretacji) – wyraża to, biorąc z grubsza, w równiej mierze ascetyzm cnoty, co negację zmysłowości (stanowi to w gruncie rzeczy tylko modus tej negacji). Tym jednakże, co do niej *zmusza*, ową nieugiętą wolą prawdy, jest *wiara* w *sam ideał ascetyczny*, choćby jako – nie oszukujmy się w tym względzie – jej nie uświadamiany imperatyw; jest to wiara w wartość *metafizyczną*, wartość w *samą* prawdę, zaświadczone i zaręczona jedynie przez ten ideał (istnieje i pada ona wraz z tym ideałem). Ściśle rzecz biorąc, nie ma nauki „bezzałożeniowej”²¹⁸, myśl o takiej nauce jest nie do pomyślenia, jest paralogiczna: zawsze musi wprawdzie istnieć filozofia, „wiara”, by wiedza była w stanie wywieść z niej kierunek, sens, granicę, metodę, *prawo* do istnienia. (Kto rozumie to odwrótnie, kto próbuje oprzeć filozofię „na ściśle naukowych podstawach”, ten musi wprawdzie nie tylko filozofię, lecz również samą prawdę *postawić na głowie*: najgorsza obraza przyzwoitości, jaka może spotkać dwie tak czcigodne panie!) Tak, bez wątpienia – i niniejszym dopuszczam do głosu moją *Fröhliche Wissenschaft*, porównaj piątą księgę²¹⁹ na s. 263 – „człowiek prawdziwy, w tym śmiały i ekstremalny znaczeniu, wedle założeń wiary w naukę, *afirmuje* tym samym świat *inny*, nie zaś świat życia, przyrody i dziejów; a skoro afirmuje ten „inny świat”, to jak to? czyż nie musi jednocześnie negować jego przeciwieństwa, tego świata, *naszego* świata?... Nasza wiara w naukę jest zawsze oparta na *wierze metafizycznej* – również my, dzisiejsi Poznający, my bezbożni i anty-metafizycy, również i my czerpiemy *nasz* ogień z tamtego pożaru, który wzniciła tysiącletnia wiara, owa wiara chrześcijan, która także była wiarą Platona, iż Bóg jest prawdą, iż prawda jest *boska*... Jednak cóż, gdy to właśnie staje się coraz mniej wiarygodne, gdy nic nie okazuje się już boskim, prócz błędu, ślepoty, kłamstwa – gdy sam Bóg okazuje się naszym *najdawniejszym kłamstwem*?” W tym miejscu trzeba przystanąć i podumać przez chwilę. Nauka sama *potrzebuje* obecnie usprawiedliwienia (co nie musi jeszcze oznaczać, iż takie istnieje). W tej kwestii zwróćmy się do najstarszych i najmłodszych filozofów: wszystkim im brakuje świadomości tego, w jakim stopniu samej woli prawdy dopiero potrzeba usprawiedliwienia, w każdej filozofii widać tutaj lukę. Skąd się ona bierze? Stąd, iż ideał ascetyczny był jak dotąd *panem* całej filozofii, gdyż prawdę ustanowiono jako byt, jako Boga, jako samą najwyższą instancję, gdyż prawda wszak nie *mogła* być problemem. Czy rozumiecie to „mogła”? – Z chwilą zanegowania wiary w Boga ascetycznego ideału, *pojawia się także nowy problem*: problem wartości prawdy. Wola prawdy wymaga krytyki – określmy tym samym własne zadanie – należy przeto próbnie *zakwestionować* wartość prawdy... (tym, którym owo stwierdzenie wyda się zbyt lapidarne, polecam lekturę rozdziału *Fröhliche Wissenschaft* zatytułowanego, „W jakim stopniu jesteśmy jeszcze pobożni” s. 260 i nast.²²⁰, a najlepiej całą piątą księgę wspomnianej pracy, jak również przedmowę do *Morgenröthe*.)

25.

Nie! Nie podsuwajcie mi nauki, gdy szukam naturalnego antagonisty ideału ascetycznego, gdy pytam: „gdzie jest wola przeciwna, w której wyraża się *przeciwny ideał*?” By cel ów osiągnąć, wiedza jest zbyt mało niezależna, w każdym względzie wymaga wprawdzie jakiegoś ideału wartości, jakiejś siły wytwarzającej wartości, której *służąc* dopiero *mieliby* prawo uwierzyć w samą siebie – nauka sama bowiem nigdy nie wytwarza wartości. Jej stosunek do ideału ascetycznego sam w sobie nie jest jeszcze bynajmniej antagonistyczny; w zasadzie wciąż przedstawia ona siłę napędową w doskonaleniu owego ideału. Przy bliższym spojrzeniu jej sprzeczność i walka nie dotyczy zgola samego ideału, lecz tylko zewnętrznej jego postaci, przebrania, maskarady, jego chwilowego skostnienia, zdrewnienia, udogmatycznienia się – ona to na nowo wyzwala w nim życie, negując to, co w nim egzoteryczne. Zarówno nauka, jak i ideał ascetyczny stoją wszak na Jednym gruncie – już to wyjaśniałem: polegają mianowicie na wspólnym przecenianiu prawdy (a właściwiej: na wspólnej wierze, iż prawda nie podlega *ani* ocenie, *ani* krytyce), i to sprawia, iż z *konieczności* są sprzymierzeńcami, tak iż, gdy się je zwalcza, nie można zwalczyć i zakwestionować jednej, nie zwalczając i nie kwestionując drugiej. Ocena wartości ideału ascetycznego

²¹⁶ „Małych faktów” (franc.).

²¹⁷ „Mały faktualizm”, mało zręczna gra słowna: „fatalizm” – „fatalisme”. Nawiązanie do Rozprawy I, 9.

²¹⁸ Do podobnego wniosku wcześniej doszedł już Ludwik Feuerbach w *O początku filozofii* (por. *Wybór pism*, BKF, Warszawa, t. 1, ss. 426-438). Nietzsche być może ponownie nawiązuje do Davida Friedricha Straussa (1808-1874), który „bezzałożeniowość” uczynił podstawą swej metody krytycznej przy badaniu biografii Chrystusa. Esej Nietzschego na temat Straussa czytelnik znajdzie w pierwszej części *Unzeitgemäße Betrachtungen* (*Niewczesne rozważania*, 1873), aczkolwiek nie ma tam mowy o bezzałożeniowości.

²¹⁹ Aforyzm 344.

²²⁰ Aforyzm 344.

nieuchronnie pociąga za sobą również ocenę wartości nauki: w tym celu zawczasu miejcie oczy i uszy otwarte! (Sztuka - mówiąc tytułem wstępu, gdyż kiedyś znowu zajmę się tą kwestią obszerniej - sztuka, w której *kłamstwo* się uświęca, a *wola oszustwa* (*Täuschung*) ma dobre sumienie po swojej stronie, jest zasadniczo bardziej przeciwstawna ideałowi ascetycznemu aniżeli nauka. Tak też odczuł to instynkt Platona, największego wroga sztuki, jakiego dotąd wydała Europa. Platon *przeciw Homerowi*²²¹: oto cały, czysty antagonizm - tam najszczerzy „wyznawca zaświatów”, największy oszczerca życia, tu mimowolny jego czciciel, *złota* natura. Służalność artysty w służbie ideału ascetycznego stanowi przeto najwłaściwszą formę *zepsucia* artystycznego, jaka kiedykolwiek istniała, i niestety jedną z najpowszechniejszych: nic bowiem nie ulega zepsuciu bardziej niż artysta.) W kategoriach fizjologicznych nauka stoi na tym samym gruncie, co ideał ascetyczny: tu, jak i tam, zakłada się pewne *zubożenie życia* - ochłodzone uczucia, zwolnione tempo, dialektyka zamiast instynktu, *powaga* widoczna na twarzach oraz w gestach (powaga, ta niedwuznaczna oznaka bardziej leniwej przemiany materii, zmagającego się i utrudzonego pracą życia). Przypatrzmy się epokom w życiu jakiegoś narodu, zdominowanym przez uczonych: to okresy zmęczenia, często zmierzchu, upadku, - przepadła gwałtowna siła, pewność życia, pewność *przyszłości*. Przewaga mandarynów nigdy nie oznacza nic dobrego: podobnie jak nadejście demokracji, rozjemczych sądów pokoju zamiast wojen, równouprawnienia kobiet, religii współczucia i wszystkich innych symptomów upadającego życia. (Nauka ujęta jako problem; co znaczy nauka? Por. na ten temat przedmowę do *Narodzin tragedii*.) Nie! Ta „współczesna nauka” jest tymczasem - zechciejcie tylko spojrzeć! - *najlepszym* sprzymierzeńcem ideału ascetycznego, i to właśnie dlatego, że jest nad wyraz nieświadoma, niedobrowolna, ezoteryczna i podziemna! „Ubodzy duchem”²²² i naukowci przeciwnicy tego ideału odgrywali po dziś dzień tę samą grę (a tak na marginesie, nie myślcie bynajmniej, że jako ich przeciwieństwo są *bogatymi* duchem, gdyż nimi nie są, nazwałem ich wszak hektykami ducha). Owe sławne zwycięstwa tych ostatnich: niewątpliwie są to zwycięstwa, ale nad czym? Nie pokonały ideału ascetycznego, ba, stał się jeszcze silniejszy, mianowicie bardziej nieuchwytny, bardziej duchowy, bardziej podstępny przez to, iż nauka zawsze bezlitośnie kruszyła wszelkie mury czy obwarowania (*Aussenwerk*), które się doń dobudowywały, tym samym *pogrubiając* jego wygląd. Czy faktycznie sądzicie, na przykład, iż klęska astronomii teologicznej oznaczała klęskę tego ideału?... Czyż człowiek odczuwa *mniej* potrzebę rozwiązania zagadki swej egzystencji w kategoriach zaświatów, tylko dlatego, że od tamtej pory egzystencja ta, w *widzialnym* porządku rzeczy, wydaje się jeszcze bardziej arbitralna, bardziej pokątna (*eckensteherisch*), bardziej zbędna? Czyż nieprzerwanie od czasów Kopernika nie mamy po prostu do czynienia z samo-deprecjacją człowieka, jego *wolą* samo-deprecjacji? Ach, wiara w jego godność, jego jedyność, niezastąpioność w hierarchii istnień przepadła - stał się *zwierzędziem*, *zwierzędziem*, bez przenośni, bez taryfy ulgowej i bez zastrzeżeń; on, który w swych wcześniejszych wierzeniach był nieomal Bogiem („dziecie Boże”, „Bóg-Człowiek”)... Od czasów Kopernika zdaje się staczać po równi pochyłej - i stacza się coraz szybciej i dalej od środka - dokąd? W nicosć? W „*przenikające* uczucie własnej nicości”²²³?... No proszę! Byłaby to prosta droga do - *starego* ideału?... *Cała* nauka (nie sama tylko astronomia, o której upokarzającym i degradującym działaniu Kant poczynił godne uwagi wyznanie, iż „unicestwia moją ważność”²²⁴), *cała* nauka, naturalna, jak również *nienaturalna* - tak nazywam samokrytykę poznania - usiłuje dziś wyperswadować człowiekowi dotychczasowy szacunek, jaki miał dla siebie, jak gdyby ów szacunek był wyłącznie ekscentryczną zarozumiałością; można by nawet rzec, że jego własna duma, własna surowa forma stoickiej ataraksji polega na utrzymaniu tej z trudem zdobytej ludzkiej samo-pogardy jako ostatecznej i najpoważniejszej pretensji do szacunku dla samego siebie (i słusznie: pogardzający bowiem jest zawsze jeszcze Kimś, kto „nie oduczył się szacunku”...) Czy tym samym właściwie *przeciwdziała* się ideałowi ascetycznemu? Czy nadal rzeczywiście uważa się z całą powagą (jak to długo wyobrażali sobie teologowie), że *zwycięstwo* Kanta nad teologiczną dogmatyką pojęć („Bóg”, „dusza”, „wolność”, „nieśmiertelność”), zaszkodziło owemu ideałowi? - przy czym nie powinno nas na razie obchodzić, czy sam Kant w ogóle stawiał sobie coś takiego za cel. Jest pewne, że wszelkiego typu transcendentaliści od czasów Kanta znowu mają szansę na wygraną - wyemancypowali się spod władzy teologów: co za szczęście! Zdradził im ową ukrytą ścieżkę, po której mogą teraz na własną rękę i z największą naukową godnością iść za „głosem serc”. Podobnie ktośby mógł teraz mieć za złe agnostykowi, gdy, jako wyznawcy tego, co nieznanne i tajemnicze w sobie, *sam znak zapytania* wielbią niczym Boga? (Xaver Doudan²²⁵ wspomina raz o spustoszeniu, jakie wywołuje „*l'habitude d'admirer l'inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l'inconnu*”²²⁶; uważa, iż starożytnym tego brakowało.) Przypuśćmy, że wszystko, co człowiek „poznaje”, nie zaspokaja jego pragnień, lecz raczej klóci się z nimi i przejmując grozą, cóż za boski wybieg, by móc szukać tego winy nie w „pragnieniach”, lecz w „poznaniu”!... „Nie istnieje żadne poznanie: *stąd wnioski* - istnieje Bóg”: cóż za nowa *elegantia syllogismi*!²²⁷ Jakież *triumf* ideału ascetycznego!

²²¹ Por. Platon, *Państwo*, wyd. cyt., przede wszystkim księgi III i X.

²²² Por. Mt, 5, 3.

²²³ F. Schiller, *Don Carlos*, II, 1. Ze względu na zbyt dużą dowolność rezygnujemy z istniejących przekładów Kazimierzy Iłakiewiczówny (Warszawa 1954) oraz Konstantyna Goniewskiego (Warszawa 1955).

²²⁴ Immanuel Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, BKF, Warszawa 1984, s. 256.

²²⁵ Przypuszczalnie chodzi o Ximenesa Doudana (1800-1872), francuskiego krytyka i autora esejów, którego dzieła i listy opublikowane zostały pośmiertnie w latach 1876-77 oraz 1881 roku.

²²⁶ „Zwyczaj podziwiania tego, co niezrozumiałe zamiast pozostawienie wszystkiego po prostu w tym, co nieznanne” (franc.).

²²⁷ „Wytworna sztuka wnioskowania” (łac.).

- Czy też może cała współczesna historiografia przybrała pewniejszą postawę wobec życia i ideału? Jej najwznioślejszą pretensją stało się teraz to, aby być *zwierciadłem*; odrzuca wszelką teleologię; nie chce już Nic „udowadniać”; gardzi rolą sędziego i w tym objawia się jej dobry smak - afirmuje równie mało, co neguje, ustala, „opisuje”... A to wszystko jest w wysokim stopniu ascetyczne; ale w jeszcze wyższym - *nihilistyczne*, nie oszukujemy się w tym względzie! Widzimy smutne, twarde, lecz zdecydowane spojrzenie - oko, które czegoś *wygląda*, niczym samotny polarnik na biegunie północnym (może po to, by uniknąć wglądu, nie oglądać się za siebie...) Tu wszystko kryje śnieg, tu życie ucichło, ostatnie wrony, które tu słychać, zwać się „po co?”, „daremnie!”, „*nada!*”²²⁸ - tutaj nic nie rośnie i nie kwitnie, co najwyżej petersburska meta-polityka i Tołstojowskie „współczucie”. Co się zaś tyczy innego rodzaju historyków, może jeszcze „bardziej nowoczesnego”, rodzaju hulaszczego, rozpustnego, flirtującego zarówno z życiem, jak i z ideałem ascetycznym, który słowa „artysta” używa jak rękawiczki i pochwałę kontemplacji wziął dziś w wyłączną dzierżawę: och, jakież pragnienie budzą ci słodcy prześmiewcy, nawet choćby ascetów i zimowego krajobrazu! Nie! Niech diabli porwą tę „kontemplacyjną” rasę! O ileż chętniej wędrowałbym już przez najposępniejsze, szare, zimne mgły z owymi historycznymi nihilistami! Ba, gdybym miał wybierać, mógłbym nawet dać posłuch komuś zupełnie niehistorycznemu, antyhistorycznemu (takiemu jak Dühring, którego głosem zachwyca się w dzisiejszych Niemczech jak dotąd nieśmiały, wciąż nieujawniony gatunek „pięknych dusz”, *species anarchistica* pośród wykształconego proletariatu). Sto razy gorsi są „kontemplatorzy”: nie ma nic bardziej obrzydliwego niż taki „obiektywny”, fotelowy filozof, taki woniejący sybaryta, delektujący się historią, pół klecha, pół satyr, uperfumowany Renan, który już wysokim fałsetem swej aprobaty zdradza, czego mu brakuje, *gdzie* mu tego brakuje, *gdzie* w tym wypadku Parki swych okrutnych nożyc, oj, użyły nazbyt chirurgicznie! Razi to mój smak, tracę cierpliwość: niechaj wobec takich widoków zachowuje cierpliwość ktoś, kto nie ma do stracenia wiele cierpliwości; mnie taki widok oburza, tacy „wizjonerzy” zrażają mnie do „spektaklu”, jeszcze bardziej niż sam spektakl (sama historia, rozumie się), niespodzianie nachodzi mnie anakreontyczny nastrój. Natura, która byka wyposażała w róg, lwa w *casme ödóntwn*²²⁹, po cóż mi dała natura stopę?... Do stąpania, na świętego Anakreonta! Nie tylko do ucieczki! Do deptania zmurszałych foteli, tej małodusznej kontemplacji, wyuzdanego eunuchostwa delektującego się historią, tego flirtowania z ideałem ascetycznym, sprawiedliwej obłudy Impotencji! W pełni szanuję (*Ehrfurcht*) ideał ascetyczny, o ile jest uczciwy (*ehrlich*)! Jak długo sam w sobie wierzy i powstrzymuje się od bufonerii! Jednak nie lubię tych wszystkich kokietujących pluskiew, z ich niezaspokojoną ambicją, by wywahać nieskończoność, aż w końcu i nieskończoność pluskami trąci; nie lubię tych grobów pobielanych²³⁰, które odgrywają rolę życia; nie lubię zmęczonych i zużytych, którzy owijają się w płaszcz mądrości i spoglądają „obiektywnie”; nie lubię agitatorów przebranych za bohaterów, którzy noszą czapkę niewidkę ideału na swych słomianych głowach; nie lubię tych ambitnych artystów, którzy chcą, by ich brano za ascetów i kapłanów, a w gruncie rzeczy są tylko tragicznymi błaznami; nie lubię również tych najnowszych spekulantów w idealizmie, antysemitów, którzy wyracają oczyma na chrześcijańsko - aryjsko - prostoduszną modłę, i starają się wzburzyć w ludzkiej wszelki bydlęcy element, wyczerpującym wszelką cierpliwość nadużywaniem najtańszego środka agitacji - postawy moralizatorskiej (fakt, iż w dzisiejszych Niemczech *każda* odmiana intelektualnej szarlatanerii cieszy się powodzeniem, wiąże się z praktycznie niezaprzeczalnym, namacalnym już *wycieńczeniem* niemieckiego ducha, czego przyczyny upatruję w niemal wyłącznym karmieniu się gazetami, polityką, piwem i muzyką Wagnerowską, wraz z tym, co stanowi punkt wyjścia dla tej diety: a mianowicie narodowym zaciśnięciem i próżnością, ową silną, lecz wąską zasadą „Niemcy, Niemcy ponad Wszystko”²³¹, następnie zaś *paralysis agitans*²³² „idei nowoczesnych”). Europa jest dziś bogata i pełna twórczych pomysłów zwłaszcza w dziedzinie środków stymulujących, zdaje się, że niczego nie potrzebuje bardziej niż *stimulantia* i wody ognistej: stąd też potworne fałszowanie ideałów, tych najbardziej ognistych wód ducha, stąd wszędzie wstrętne, cuchnące, faryzejskie, pseudo-alkoholiczne powietrze. Chciałbym wiedzieć, ile okrętowych ładunków lipnego idealizmu, kostiumów bohaterów i metalicznego pobrzęku wielkich słów, ile ton przesłodzonego alkoholowego współczucia (z rozlewni: *la religion de la souffrance*²³³), ile szczudeł „szlachetnego oburzenia” dla duchowych platfusów, ilu *komediantów* chrześcijańsko-moralnego ideału należałoby dziś eksportować z Europy, ażeby znowu oczyścić powietrze...

²²⁸ „Nic” (hiszp.).

²²⁹ „Paszczę w zęby zbrojną”. Fragment 24 z *Anakreontyków*, tutaj w przekładzie Jerzego Danielewicz: *Liryka starożytnej Grecji*, Ossolineum, Wrocław 1984, s. 120.

²³⁰ Mt, 23, 27.

²³¹ Tytuł pieśni Hoffmanna von Fallersleben (właśc. Hoffmann August Heinrich, 1798-1874), poety politycznego o sympatiach libertyńskich. W roku 1841, kiedy utwór został skomponowany, miał stanowić wyraz nadziei na połączenie wszystkich 39 państw niemieckich, na które rozbita była wówczas Rzesza. Treść pieśni zmieniała swoją wymowę przynajmniej dwukrotnie: po raz pierwszy za rządów Bismarcka, który doprowadził do wskrzeszenia Cesarstwa; drugi raz - sto lat później, w epoce nazizmu. Nawiązanie do sloganu czytelnik znajdzie u Nietzschego w wielu miejscach, szerzej w późniejszej pracy Nietzschego *Götzen-Dämmerung*, VIII, 1.

²³² „Paraliż drgawkowy” (łac.).

Widać wyraźnie, iż dla tej nadprodukcji otworzyły się tu nowe perspektywy *handlowe*, widać, iż można zrobić nowy „interes” na tych bałwochwalczych ideałach i związanych z nimi „idealistach” - nie przepuście tej okazji! Któż jest na to dość odważny? - w naszych *rękach* leży możliwość, by „wyidealizować” cały świat!... Ale co ja mówię o odwadze: tu potrzeba tylko Jednego, właśnie Ręki, swobodnej Ręki, bardzo swobodnej Ręki...

27.

- Dość już! Dość! Zostawmy już te osobliwości i zawłości ducha, najbardziej współczesnego z duchów (*modernsten Geistes*), które wzbudzają jednocześnie śmiech i złość: właśnie *nasz* problem - problem *sensu* ideału ascetycznego - może się bez nich obejść - cóż ma wspólnego z wczoraj i dziś! Tymi kwestiami zajmę się bardziej wnikliwie i szczegółowo przy okazji omawiania innych zagadnień (pod tytułem „Dzieje europejskiego nihilizmu”; odsyłam w tym względzie do pracy, którą przygotowuję: WOLA MOCY. *Próba przewartościowania wszystkich wartości*). Powód, dla którego zwracam na to uwagę jest następujący: ideał ascetyczny ma obecnie, nawet w sferze najbardziej duchowej, tylko Jeden rodzaj rzeczywistych wrogów i *szkodników*: mowa o komediantach tego ideału - albowiem wzbudzają nieufność. Wszędzie indziej, gdzie duch silny i potężny poczyną sobie bez fałszowania monet, tam obywa się zgoła bez ideału - popularnym wyrażeniem na ten rodzaj abstynencji jest „ateizm” - *pominąwszy jego wolę prawdy*. Jednak owa wola, ta *resztk*a ideału, jest - jeśli kto mi uwierzy - samym ideałem, w jego najkonkretniejszej, najbardziej duchowej postaci, dogłębnie ezoterycznym, kompletnie odartym z obwarowań, a więc nie tyle jego Resztą, co *Rdzeniem*. Ten bezwzględny, szczerzy ateizm (a tylko *jego* powietrzem oddychamy, my, bardziej duchowi ludzie tego wieku!) wbrew pozorom nie jest logicznie sprzeczny z owym ideałem; jest on raczej tylko jedną z ostatnich faz jego rozwoju, jedną z jego ostatnich form logicznej konkluzji i wewnętrznej spójności - jest napawającą głęboką czcią *katastrofą* dwu-tysięcletniego wychowania w prawdzie, które ostatecznie zakazuje sobie *kłamstwa wiary w Boga*. (Ten sam proces rozwojowy w Indiach, całkowicie niezależny, a przeto stanowiący jakiś dowód: ten sam ideał skłaniający do podobnych wniosków; rozstrzygająca puenta, osiągnięta na pięć wieków przed erą europejską, z Buddą, a dokładniej, już z filozofią *Samkhji*²³⁴, którą potem Budda spopularyzował i przemienił w religię.) Co, że zapytam, *odniosło zwycięstwo* nad chrześcijańskim Bogiem? Odpowiedź znajdziecie w *Fröhlichen Wissenschaft* na s. 288:²³⁵ „sama moralność chrześcijańska, coraz ściślej ujmowane pojęcie żądzy prawdy (*Wahrhaftigkeit*), spowiednicza pedanteria chrześcijańskiego sumienia, przełożona i podniesiona do rangi sumienia naukowego, do czystości intelektualnej za każdą cenę. Postrzeganie natury jako dowodu boskiej dobroci i opatrności; interpretowanie historii na chwałę boskiego rozumu, jako stałego świadectwa moralnego porządku świata i moralnych celów ostatecznych; objaśnianie własnych przeżyć, jak od dawna objaśniają je ludzie pobożni, jak gdyby wszystko było zrzędzeniem, wszystko znakiem, wszystko wymyślone i przygotowane dla zbawienia duszy: otóż wszystko to już *minęło*, *sprzeciwia się* temu sumienie, każde wrażliwsze sumienie widzi w tym coś nieprzyzwoitego, nieuczciwego, stek kłamstw, feminizm, słabość, tchórzostwo - właśnie owa surowość, jeśli cokolwiek, czyni z nas *dobrych Europejczyków* i spadkobierców najdłuższego i najdzielniejszego okresu samo-przezwyciężania Europy”... Wszystkie rzeczy wielkie same kończą z sobą poprzez akt samo-zniesienia: tego chce prawo życia, prawo *koniecznego* „samo-przezwyciężania się” w istocie życia. W końcu zawsze prawodawca usłyszy wezwanie: „*patere legem, quam ipse tulisti*”²³⁶. W ten sposób chrześcijaństwo *jako dogmat* wykończyła jego własna moralność; w ten sam sposób chrześcijaństwo musi się jeszcze samo wykończyć *jako moralność*; stoimy u progu *tego* wydarzenia. Chrześcijańska żądza prawdy (*Wahrhaftigkeit*) wyciąga jeden wniosek za drugim, aż w końcu wyciągnie *wniosek nieodparty*, wniosek *przeciwko* samej sobie; jednak to się stanie dopiero, gdy zapyta siebie samo: „*co oznacza wszelka wola prawdy?*”... I tutaj dotykam ponownie mojego problemu, naszego problemu, moi *nieznani* przyjaciele (albowiem nie *poznałem* jeszcze żadnego przyjaciela): jakież sens miałoby nasze istnienie, jeśli nie to, iż w nas owa wola prawdy uzmysłowiła sobie siebie samą *jako problem?*... I niewątpliwie w tym uzmysłowieniu-sobie-siebie-woli prawdy *wykończy się* sama moralność: ów wielki spektakl w stu aktach, który pozostaje do odegrania w najbliższych dwu stuleciach Europy, ten najstraszliwszy, najbardziej problematyczny i być może najbardziej napawający nadzieją ze wszystkich spektakli...

28.

Abstrahując od ideału ascetycznego, widzimy, iż człowiek, zwierzę człowiek, nie miał dotąd żadnego sensu. Jego ziemskiej egzystencji nie przyświecał żaden cel; „Po co w ogóle jest Człowiek?” - pozostawało pytaniem bez odpowiedzi; dla

²³³ „Religia cierpienia” (franc.). Por. także *Jenseits von Gut und Böse*, aforyzm 21. Dalekie echo myśli Schopenhauera z *Parerga und Paralipomena* (Kapitel XIII, *Über den Selbstmord*, § 157: „Chrześcijaństwo niesie w swym sercu prawdę, iż właściwym celem życia jest cierpienie (krzyż).”

²³⁴ Twórcą tego kierunku był ponoć guru o imieniu Kapila, według legendy syn Brahmy, jeden z siedmiu wielkich świętych. Więcej na ten temat w *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Colebrooke’a (t. 1, London 1824) oraz *Wykładach z historii filozofii* Hegla (tłum. Ś.F. Nowicki, BKF, Warszawa 1994, t. 1, ss. 181-196).

²³⁵ Aforyzm 357.

²³⁶ „Poddaj się prawu, któreś ustanowił” (łac.)

Człowieka i ziemi brakowało *woli*; za każdym wielkim ludzkim przeznaczeniem rozlegało się niczym refren jeszcze większe „daremnie!” *Sens* ideału ascetycznego sprowadzał się do tego, iż Czegoś brakowało, człowieka otaczał bezmierny *brak*; nie wiedział, jak siebie samego usprawiedliwić, objaśnić, afirmować, *cierpiał* na problem własnego sensu. Cierpiał też z innych przyczyn, był w gruncie rzeczy zwierzęciem *chorowitym*; lecz *nie* samo cierpienie stanowiło jego problem, ale to, iż brakło odpowiedzi na krzyk pytający: „Po co cierpieć?”. Człowiek, to zwierzę najbardziej dzielne i najbardziej przywykłe do cierpienia, *nie* neguje w sobie cierpienia: on *go chce*, wyszukuje nawet, pod warunkiem, że mu się wskaże jego sens, jego *Po Co?* . Przekleństwem, ciężącym dotąd nad ludzkością, było *nie* cierpienie, lecz bezsensowność cierpienia - *a ideał ascetyczny nadał mu wszak jakiś sens!* Dotychczas był to sens jedyny; lecz jakkolwiek sens jest lepszy, niż jego brak; ideał ascetyczny był pod każdym względem „*faute de mieux*” *par excellence*²³⁷, *jakie dotychczas miało miejsce*. Zinterpretował cierpienie; zdawało się, iż ogromna pustka została wypełniona; zamknęły się drzwi przed wszelkim samobójczym nihilizmem. Interpretacja niewątpliwie niosła ze sobą nowe cierpienie, głębsze, bardziej wewnętrzne, bardziej trujące, bardziej wgryzające się w życie: wszelkie cierpienie stawiała w perspektywie *winy*... Ale mimo wszystko dzięki temu człowiek znalazł *ratunek*, *sens*, przestał być liściem na wietrze²³⁸, piłką absurdu, „bez-sensu”, mógł odtąd Czegoś *chcieć*, - obojętne na razie czego, po co, na co: *sama wola została ocalona*. Nie sposób przed sobą ukryć tego, co właściwie wyrażało całe owo chcenie, któremu ideał ascetyczny nadał kierunek: owa nienawiść przeciw temu, co ludzkie, a jeszcze bardziej przeciw temu, co zwierzęce, a jeszcze bardziej przeciw temu, co materialne, ta odraza do zmysłów, a nawet do rozumu, ta obawa przed szczęściem i pięknem, to chęć ucieczki od wszelkiego pozoru, od zmiany, od stawiania się, śmierci, pragnienia, od samej chęci - wszystko to oznacza, odważmy się do pojąć, *wolę nicości*, wstręt do życia, bunt przeciw najbardziej zasadniczym warunkom życia, lecz jest to i wciąż pozostaje *wolą!*... I na koniec powiem raz jeszcze, co powiedziałem już na początku: lepiej, gdy człowiek pragnie *Nicości*, niż gdy *nie* pragnie wcale...

²³⁷ „W braku czegoś lepszego, w całym tego słowa znaczeniu” (franc.)

²³⁸ Por. Homer, *Iliada*, wyd. cyt., s. 126.

Skorowidz imion

Achilles, *mit. gr.*, bohater *Iliady* Homera
Ajgist, *mit. gr.*, kochanek Klitemnestry, żony Agamemnona
Alighieri Dante, poeta włoski (1265-1321)
Anakreont, grecki poeta liryczny (ok. 563-478 p.n.e)
Andrew Aguecheek, postać z *Wieczoru trzech króli* Szekspira
Apollo, *mit. gr.*, bóg grecki, syn Zeusa i Leto
Appel W., tłumacz
Börne Ludwik, dziennikarz niemiecki, przyjaciel Heinego (1786-1837),
Bakunin Michaił, rosyjski rewolucjonista i anarchista (1814-1876)
Baran Bogdan, tłumacz
Baudelaire Charles Pierre, poeta francuski (1821-1867),
Baybars, sułtan egipski
Beethoven Ludwig van, kompozytor niemiecki (1770-1827),
Biedermann Flodoard, wydawca dzieł Goethego
Bismarck Otto von, pruski mąż stanu, kanclerz Rzeszy (1815-1898),
Bora von Katarzyna, żona Lutra (1499-1552),
Bossakówna Zofia, tłumaczka
Buckle Thomas, historyk angielski (1821-1862),
Budda (Siddhartha Gautama), twórca religii buddyjskiej († 544 p.n.e)
Byron George Gordon Noel lord, szósty baron Byron of Rochdale, poeta angielski (1788-1824)
Cam Hobhause John, wydawca dzieł Byrona,
Carlyle Thomas, pisarz i eseista brytyjski (1795-1881)
Cervantes Saavedra Miguel de, hiszpański powieściopisarz, dramaturg i poeta (1547-1616),
Colebrooke Henry Thomas, indolog angielski (1765-1837)
Cranach Lucas, malarz i grafik średniowieczny (1472-1553)
Czapliński Władysław, tłumacz
Czerny Anna Ludwika, romanistka, tłumaczka (1891-1968)
Czerny Zygmunt, romanista, tłumacz (1888-1975)
Czubek Jan, tłumacz
Danielewicz Jerzy, tłumacz
Darwin Charles Robert, przyrodnik angielski (1809-1882),
Descartes René zob. Kartezjusz, francuski matematyk i filozof (1596-1650),
De Segni Lotario zob. Innocenty III
Deussen Paul, filolog niemiecki (1845-1919)
Diels Heinrich, niemiecki filolog klasyczny,
Diogenes Laertios z Cylicji, autor *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* (III w.n.e),
Dionizos, mit. grec., bóg wina
Don Kiszot, bohater powieści Cervantesa
Dostojewski Fiodor Michajłowicz, powieściopisarz rosyjski (1821-1881)
Doudan Ximenes, krytyk francuski (1800-1872)
Dühring Eugen, filozof niemiecki (1833-1921)
Eckermann Johann Peter, przyjaciel i asystent Goethego (1792-1854)
Engels Friedrich, niemiecki socjolog i filozof (1820-1895)
Epikur, filozof grecki (ok. 340-ok. 270 p.n.e.)
Euzebiusz z Cezarei, teolog, zwany historykiem Kościoła (ok. 260-ok. 340)
Faust, tutaj: bohater dramatu Goethego
Ferdynand I, cesarz niemiecki (1556-1564)
Feuerbach Ludwig, filozof niemiecki (1804-1872)
Fischer Kuno, niemiecki historyk filozofii (1824-1907)
Freud Sigmund, psycholog austriacki, twórca psychoanalizy (1856-1936)
Gajlewicz Adam, tłumacz
Gajlewicz Joanna, tłumaczka
Galos Adam, historyk
Gałęcki Jan, tłumacz dzieł Kanta
Garewicz Jan, tłumacz dzieł Schopenhauera
Geulincx Arnold, filozof flamandzki (1625-1669)
Goethe Johann Wolfgang von, pisarz i filozof niemiecki (1749-1832)
Goniewski Konstanty, tłumacz dzieł Schillera
Gozzi Carlo, dramaturg włoski (1720-1806)
Grabowski Janusz, tłumacz dzieł Hegla

Graetz Heinrich, historyk niemiecki (1817-1891)
 Grzegorz (Palamas), mistyk w Kościele Wschodnim (1296-1350)
 Gutzkow Karl, czołowy przedstawiciel *Młodych Niemiec* (1811-1878)
 Gwinner von Wilhelm, wykonawca ostatniej woli Schopenhauera (1825-1917)
 Hafiz zob. Muhhamad Szams-un-din, poeta perski, znany jako autor rubajjatów (ok. 1300-1388)
 Hammer Seweryn, tłumacz
 Hassan-i-Sabbah, założyciel sekty Assassynów († 1124)
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, filozof niemiecki (1770-1831)
 Heine Heinrich, poeta niemiecki, przedstawiciel *Młodych Niemiec* (1797-1857)
Herakles, mit. grec., heros, syn Zeusa i Alkmeny
 Heraklit, ze względu na zawilgości swego stylu zwany Ciemnym, presokratyk (ok. 500 p.n.e.)
 Herwegh Georg, niemiecki poeta polityczny (1817-1875)
 Hezjod, poeta grecki zwany ojcem poezji dydaktycznej (VIII w. p.n.e.)
 Hoffman von Fallersleben (właśc. August Heinrich Hoffmann), niemiecki poeta polityczny o sympatiach liberalnych (1798-1874)
 Hollingdale, R. J., angielski tłumacz i historyk filozofii
 Homer, poeta joński (VIII w. p.n.e.)
 Horacy (Quintus Horatius Flaccus), poeta rzymski (65-8 p.n.e.)
 Hulagu, książę tatarski (XIII w.)
 Huxley Thomas, przyrodnik angielski (1825-1895)
 Iłakiewiczówna Kazimiera, poetka i tłumaczka (1892-1983)
 Ingarden Roman, filozof i estetyk polski (1893-1970)
 Innocenty III zob. de Segni Lotario
 Jacobi Friedrich Heinrich, niemiecki powieściopisarz i filozof „popularny”, ukuł pojęcie nihilizmu (1743-1819)
 Janssen Johannes, niemiecki historyk rzymsko-katolicki (1829-1891)
Jezus, twórca religii chrześcijańskiej
Judasz Iskariot, apostoł
 Kalist I, papież rzymski (217-222)
 Kalwin (Jean Cauvin), francuski reformator religijny (1509-1564)
 Kamiński Jan Nepomucen, aktor, reżyser, poeta i tłumacz (1777-1855)
 Kant Immanuel, filozof niemiecki, twórca krytycyzmu (1724-1804)
 Kapila, twórca Samkhji
 Karol Śmiały, książę Burgundii (1433-1477)
 Karol V, cesarz niemiecki (1500-1558)
 Kartezjusz zob. Descartes René,
 Konopka Feliks, tłumacz
 Konstantyn I Wielki, cesarz rzymski (306-337)
 Korta Wacław, historyk
 Krokiewicz Adam, filolog klasyczny i filozof (1890-1977)
 Kumaniecki Kazimierz, filolog klasyczny, tłumacz (1905-1977)
 Kupis Bogdan, tłumacz
 La Rochefoucauld Francois de, pisarz francuski (1613-1680)
 Lambert E., historyk angielski
 Landman Adam, tłumacz dzieł Hegla i Feuerbacha
 Laube Heinrich, poeta niemiecki, przedstawiciel *Młodych Niemiec* (1806-1884)
 Leibniz Gottfried Wilhelm, filozof niemiecki, czołowa postać niemieckiego Oświecenia (1646-1716)
 Lémann L'Abbé, konwertyta, historyk francuski
 Lewik Włodzimierz, tłumacz
 Liwiusz (Titus Livius), historyk rzymski (59 p.n.e. - 17 n.e.)
 Ludwik XI, król Francji (1423-1483)
 Luter Martin, niemiecki reformator religijny (1483-1546)
Maria, matka Jezusa
 Mérimée Prosper, francuski literat (1803-1870)
 Mill John Stuart, angielski filozof i ekonomista (1806-1873)
Minos, mit. grec., król i prawodawca Krety
Minotaur, mit. grec., potwór z głową byka na ludzkim ciele
 Mirabeau Honoré Gabriel Riqueti, polityk francuski (1749-1791)
 Mitchell Weir, amerykański lekarz i autor powieści psychologicznych (1829-1914)
 Moore Thomas, irlandzki poeta romantyczny (1779-1852)
 Mortkowicz Jakub, księgarz i wydawca (1876-1931)
 Muhhamad Szams-un-din zob. Hafiz
 Mundt Theodor, niemiecki powieściopisarz i historyk (1808-1861)
 Murray John, wykonawca ostatniej woli Byrona

Myślicki Ignacy, tłumacz
Napoleon Bonaparte, cesarz Francuzów (1769-1821)
Novalis (Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg), niemiecki poeta romantyczny (1772-1801)
Nowicki Światosław Florian, tłumacz dzieł Hegla
Oldenburg Hermann, niemiecki indolog (1854-1920)
Olszewski Witold, tłumacz
Overbeck Franz, profesor teologii w Bazylei, przyjaciel Nietzschego (1837-1905)
Owidiusz (Publius Ovidius Naso), poeta rzymski (43 p.n.e. - ok. 17 n.e.)
Parandowski Jan, poeta, prozaik i tłumacz (1895-1978)
Parsifal, tutaj centralna postać opery Wagnera
Pascal Blaise, matematyk i filozof francuski (1623-1662)
Paweł św., autor *Listów Nowego Testamentu*, propagator religii chrześcijańskiej
Perykles, wódz ateński (ok. 500-429 p.n.e.)
Pigmalion, wedle legendy, rzeźbiarz i król Cypru
Piotr św., apostoł, propagator religii chrześcijańskiej
Piotrowicz L., tłumacz
Platon, filozof grecki (ok. 427-347 p.n.e.)
Porębowicz Edward, romanista, tłumacz (1862-1937)
Prokulski Walenty, tłumacz
Rée Paul, psycholog i filozof (1849-1901)
Rabelais François, pisarz francuski (ok. 1494-1553)
Radamantus, mit. grec., syn Zeusa i Europy, brat Minosa
Radziwiłł Krzysztof, tłumacz
Rahula, syn Buddy
Ranke Leopold von, historyk niemiecki (1795-1886)
Renan Ernest, francuski uczony i filozof (1823-1892)
Salomé Lou, Lou Andreas-Salomé, pisarka, przyjaciółka Nietzschego (1861-1937)
Schiller Friedrich Johann Christoph, niemiecki dramaturg, poeta i historyk (1759-1805)
Schlegel August Wilhelm, niemiecki poeta i tłumacz (1767-1845)
Schopenhauer Arthur, filozof niemiecki (1788-1860)
Sektus Empiryk, grecki lekarz i sceptyk (ok. 200)
Siankara, filozof i mędrzec hinduski (788-820 p.n.e.)
Skwiciński Mirosław, tłumacz
Sokrates, grecki nauczyciel mądrości (ok. 470-399 p.n.e.)
Spencer Herbert, angielski filozof i socjolog (1820-1903)
Spinoza Baruch, filozof holenderski (1632-1677)
Stendhal (Marie Henri Beyle), francuski powieściopisarz i krytyk (1783-1842)
Stirner Max (Johann Caspar Schmidt), filozof niemiecki, prekursor egzystencjalizmu (1806-1856)
Strauss David Friedrich, teolog niemiecki (1808-1874)
Strzelecki Władysław, tłumacz
Symonides, poeta grecki (ok. 506-467 p.n.e.)
Szekspir William, poeta i dramaturg angielski (1564-1616)
Taine Hippolyte Adolphe, francuski filozof, krytyk literacki i historyk (1828-1893)
Talleyrand Perigord Charles Maurice, francuski mąż stanu (1754-1838)
Teognis z Megary, poeta grecki (VI w. p.n.e.)
Terencjusz (Publius Terentius Afer), rzymski komediopisarz (ok. 185-159 p.n.e.)
Teresa Św. (Teresa de Cepeda y Ahumada), mistyczka hiszpańska (1515-1582)
Tertulian (Quintus Septimus Florens Tertulianus), prawnik rzymski, rzecznik wczesnych chrześcijan (155-220)
Thayer Alexander Wheelock, biograf Beethovena (1817-1897)
Tieck Ludwik, pisarz niemiecki (1773-1853)
Tołstoj Lew, pisarz i filozof rosyjski (1828-1910)
Tomasz z Akwinu, włoski teolog i scholastyk (ok. 1225-1274)
Trelawny Edward John, angielski biograf i podróżnik (1792-1881)
Tukidydes, historyk ateński (ok. 460-400)
Ulrich Leon, tłumacz
Virchow Rudolf, niemiecki patolog i antropolog (1821-1902)
Wagner Richard, kompozytor niemiecki (1813-1883)
Wartenberg Mściśław, tłumacz
Watt Aleksander, poeta i tłumacz
Wieniewski Ignacy, tłumacz
Wilhelm Meister, tytułowy bohater powieści Goethego
Witwicki Władysław, filozof i tłumacz (1878-1948)
Zeltzer Janina, tłumaczka

Zeus, naczelne bóstwo w mitologii greckiej
Żeleński Tadeusz Boy, eseista, poeta i tłumacz (1874-1941)

Skorowidz pojęć